



في الكلام

٢١

طبعة علي بن المصطفى
مولانا الياس بن ميمون
رحمة الله سبحانه

في شرح الكافي الصغير للشيخ الرئيس المشير
 في شرح الكافي الصغير للشيخ الرئيس المشير
 في شرح الكافي الصغير للشيخ الرئيس المشير

في التمهيد في الفلاسفة اذا شهد الوصيان
 والوارثان على الميتة بدین تغیر وتغیر
 قول الوصي فيما اتفق على التمس من الطعام
 والنسوة بالمس من مال التمس ولو اتفق من
 مال نفسه واراك الرجوع في مال التمس لا
 يقبل المبيعة كما

اوصى الى رجل في نوع يكون وصافي
 المانواع كلها خلافا لغيره وزم اوصى الى
 رجل في نفسه ولد والى اخر نفسه
 ولد اخر او اوصى الى رجل ثم اوصى الى
 اخر فما شر يكون في كل واحد كذا في الكافي
 المزبور

للموصي ان يوصي بما اوصى اليه اطلق الموصي
 او لم يطلق كذا في الكافي المزبور

والموصي ان يرجع عن وصية ولو ملك غن
 اي غير الموصي له بيع او هبة او صدقة
 وتجوفا او غيره بحسب مقتضى عهده في
 المالك في الغصة يكون رجوعا ولو لم يقطع
 لا يكون رجوعا كذا في الكافي المزبور

المستحق
 ما فيه الكافي الجواد على
 دفع العداك التي في
 ابن محمد الكوفي الجواد على

في البداية ولو توفى ثلثا ثلثا ثلثا على ذلك فان
 اراد ما زاد اريد الوضو صار الما مستظلا لما
 قلنا وان اراد ما زاد على الوضو الاول
 اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يصح
 لان الزيادة على الثلاث من باب التعمد
 بالنفس وقال بعضهم لا يصح مستظلا لان الزيادة
 في معنى الوضو على الوضو كانت قربة

في حواشي العلماء قاسم على شرح المجمع الملكي ما نصه
 الحوت يقال بمعنىين بمعنى المانعة التمس عنه كما
 لا عمل بدون الظاهر وهذا لا يخفى بل خلافه عند
 ابي حنيفة وصاحبه ومعنى التمس احكامه وهذا
 يخفى في تواتر ارتفاعه بخلاف عن ابي حنيفة
 وصحروية الما مستظلا بالثانية في حساب التمس
 سقطت من عن الرجلين بخلاف في الما الذي سقط
 الغرض صار مستظلا بخلاف على الصحيح

في الحواشي المزبورة نقلا عن كتاب التمس به النور اذ اورد
 بعض الثقات الضابط للتمس به وبعضه مستظلا
 او يقصر موقوفه وبعضه موقوف او وصي هو ووقعه
 في وقت او ارسله ووقعه في وقت فالصواب الحكم
 وصح او رفعه سواء كان الخالف له من ابي التمس لار
 ذلك زيادة نفقة وهو مقولته

اذ اذات الزاد هل تقى بعد وقتها يا كاعه ونفرا كاعه
 احلقة الساج فيه وال بعضه تقضى من الفد ما لم يدخل
 وقت تراويح اخرى وقال بعضه تقضى ما لم يدخل وقت
 وقال بعضه التقضى مسلا وهو الصبح الا ان كانت ما لم يدخل
 للبحر والعشاء وكتبه البعض وحده ما عند احكامنا فلكذلك
 هذه والله لعل على ان التقضى بالحاجة بالاجاع ولو كانت
 تقضى لنفسه كما كانت فان قضاهما منفردا كان مسحا
 كسنة الف به اذ افضاه واسرا علم كذا في رسالة التراويح
 للمسلم فاسم من فطوبى وذكرك في نقلا ومكان الامار
 للتجاول في ما به لا تقوى بعد الوتر ان ذهبت يوم الى ان
 لا تقوى بعد الوتر وان من تقوى بعد فقد يقضى وعليه ان
 بعد وتر اخر م قاله وخالفتم في ذلك من فقاوا الالباس
 بالتقوى بعد الوتر ولا يكون ذلك نقض للوتر لم قاله
 وهذا قول ابي ج وانه يوسفه ومحمد رضي الله عنهما
 انما قول لا يابس تقيد الجوار مع كراهة التزم واسرا علم

من من التقدر على الفقر
 بطريق الشراء بلام آء وبيع
 الثمن في ذلك الزمن

حاشي على المتقاصد
 مولانا ابي بكر بن ابراهيم
 السنياني بمصر

من من التقدر على الفقر
 بطريق الشراء بلام آء وبيع
 الثمن في ذلك الزمن



١٦١٢

من من التقدر على الفقر
 بطريق الشراء بلام آء وبيع
 الثمن في ذلك الزمن

استصحى الفقير
 كان الله له

Shahmehmetliye Kütüphanesi
Shahid Ali Paşa
Yayı 1612
Eski Sayısı

بسم الله الرحمن الرحيم

المدح الذي كرم نوع الانسان بالشرح عن المقاصد وهذا هم فيما اعطاهم الى المعاد
 والموارد والعلو على محمد المبعوث لتكميل العباد في معرفة المبدأ والمعاد وما آله
 واصحابه الاخياره والتابعين لهم باحسان الى يوم القرار وبعد فلهذه كلمات مرسومة
 ومترحات منضوية لحل مشكلات شرح المقاصد لعلها تطلع بها على الشواهد والاوابه فانه
 لا اله الا الله ما يتناهى ولم يكن كثر المراض مستبيناه محتاجا الى نشر مطويات رموزه ونشر
 مخفيات كنوزه ولم يتصد احد من لدن دونه الكتاب للحلول في ذكر الباب ثمرة الذيل
 عن ساج الاجتهاد واقتمت في القلاع والوارد على الله ان ياتي بالفتح لمشكلاته
 والحل لمخلقاته واذا ذكر كان ذكر من آثاره صاوية وانوارهم باورة من بيد اياته الامور
 وتربية الجمهور فانهم نظام العباد راسم مرسى الخير في البلا والذين فقه الله في اقتبال العمر
 جوامع العظم والاقبال ويستمر في عنفوان الشباب بحامد الاستكمال

فريد كماله العفل كان تجسمه فآثره اوجار في العفل فاسمه يعقل افواه الملوك بساطه ويكبر عنانكم وبراجمه
 سلطان لما طيه الولد بالاختلاف معوان فوائده الملوك بالاتفاق محرز فضيل السني والعلم فبرز مكارم الاخلاق والكرم
 فاجابني احاول نمته وقد فنيت فيه الترابيس العنق ففكره علم ومنطق حكم وباطنه دين وظاهره ظرف
 وهو الذي احرز قصب السبق في مظان العفاليه وعرفه بغل الاوثر والاويل لا يكتنه ما فقه الله بالظهور والالهام لو ان ما في الارض
 فقه الله بالعلاقات ماعلا لدرج ما فعلا المدرج تحت قوله تحت برحمته من يشاء اعني صفة من يشاء
 وقاه الله نائره الرزايا واللقاه وايرة النوازل وطوعه الاقامي والاواني وتابعه الكرام والا فاضله
 رشفه بلسمه وشحته بوسمه لعل منه يعلم عليه والافئدة تهوى اليه والافئدة تهوى اليه
 فيبه لسان صدق في الاقرين وهو العرش الشان لدى المعجزه الماثولة في خلق عليه السجود فان ذكر من عاين المسؤل
 كل الحمد والمنه قدم الطرف مع ان الاختصاص حصل بدون التقديم اما لاهتمام به في اشعارا بالانبياء حفوة
 في قلب كل مؤمن قبل كل شيء على ما يشير اليه ما يروى مرفوعا ما رايت شيئا الا ورايت الله قبله واما لانه

بسم الله الرحمن الرحيم
 في شرح المقاصد

في شرح المقاصد

في شرح المقاصد

في افادة اللام الحارة للاختصاص النبوي فخشا ولذا قال صاحب الكشاف في سورة القبان
 قدم الطرفان ليدل بتقديمهما على اختصاص الملك والمجد بالله تعالى وان صرح ايضا بان في المجد
 لله دلالة على الاختصاص ولهذا مزيد بسط في حواشي شرح الكشاف والما قوله والمنه ظاهر
 انه امان من عليم ان النعم ان كل الحمد والنعمه واما معنى الامتنان كما في قوله تعالى الله يمين عليكم
 ان هداكم للايمان واياما كان ضعيف تغليكه لان معنى كل الحمد انك متعلق الحمد ومعنى كذا المنه الله
 فاعلم الله ان يراد المعنى الاعم بمعنى انك متعلق الحمد والمنه فني الحمد بمعنى الوقوع وفي المنه
 بمعنى الصبر فان قلت ليس الله من رسول الله عن المنه فقال ولا تمنن تستكثر وكذا مني الله
 فقال ولا تبطلوا صدقاتكم بالمنة والا ذن فاذا كان المنه مزمومة فكيف صح منه ما صدر ولا قلت
 اذا كانت بمعنى النعمة فلا اشكال واما معنى الامتنان فلا بد لجوز من الله تعالى ما لا يجوز من العباد
 فانه لا يشاء عما يفعل وهم يشاؤون ولعل السرفه انه تعالى اذا انعم على العبد ثم من عليه بكثر
 النعمة صار العبد مستغفلا بالمنه غير مغتفر بالنعمة فيكون هذا من الشارح اشارة الى انه غير مغتفر
 بنعمة الثاني وانه غير مستغفر في افعاله كما لا القيام بالامور على ما ينبغي المتبادر بالقيام بالامور
 على ما ينبغي الايمان بالاضلال على وجهه والمحافظة لها وهو ليس كمالا للقوة العلية بل كمالا لما يتحلى عقيب
 اكسب ملكة الاتصال بعالم الغيب على ما بين في موضع ويمكن ان يقال كمال القوة العلية من حيث
 اثرها علية ذلك وذلك لان القوة العلية عبارة عن قوة بها تؤثر النفس وتصرف وكما القوة المؤثرة
 هو ما ذكره الشارح واما التحلي والتجلي فلما كانا من اثراتهما ونتائجها عدا من مراتبها والافضل في الحقيقة
 من كمالهما من حيث هي متأثرة يؤثر ما ذكره سيني الدين الامري في شرح الشارح من ان تحلي
 الصور المجردة وان كان بسبب تصرف القوة العلية في تصفية النفس عن العلاليق البدنية
 ليس مما يوجب جعل ذلك من مراتب القوة العلية بل غاية ان يكون متوقفا عليها لا يرى
 ان اركان الضروريات الكلية يتوقف على استعمال الحواس وهو ليس من مراتب القوة النظرية
 بل ذلك من خواص النفس الحيوانية ولذلك كانت مستقلة بذلك في غير الانسان ويؤثره ايضا

في شرح المقاصد
 في شرح المقاصد

في شرح المقاصد

ما قالوه في جميع الحكمة النظرية على العملية من ان القوة العالمية لا تترك لها اثارا ابدالا بااد
 ووه العالم اذ ينقطع انشا عند خراب البدن لا يقال يجوز ان يكون القيام بالامور اعم
 يتناول الاعمال والادراكات لانا نقول صرح الشارح في البحث الخامس من الفصل الثاني
 من المقالة الثانية ان كمال القوة العملية وتسمى حكمة عليية هو خروج النفس من القوة الى
 الفعل في كمالها الممكن عملا لا علما فان قلت حاجة المعاد لا يكون الا بالاعتقادات الحق المطابقة
 لما في نفس الامر فلا بد من التعميم قلت تلك شذوذة في المرتبة الثانية التي هي تصفية النفس
 عن الرذائل فان سوء الاعتقاد كالغفلة مثلا يولد منها الاعتقاد الحق ~~وهو~~ حقيقة السعادة
 الدارين علة لقوله معرفة الحقائق وقوله القيام بالامور لانه التحصيل فعل العارف والقيام بالامور
 قوله الى الغايتين تعدد الغاية باعتبار المتعلق والا فاسعادة امر واحد لا تعدد
 فيه قوله الا ان نظر العقل سبع في الله هذه الخ المراد بنظر العقل الرؤية الواقعة من
 العقل سواء كانت في الكمالات العلمية او العملية فان تصرف العقل اعم من ان يكون باعتبار العقل
 انظر او العقل العلم وليس المراد القوة النظرية لان المقام ياباه الايراني الى قوله وكما كانت
 حكما الفلسفة الخ وتبعية نظر العقل في المللة لهداه اما في العقل العلي فظاهر واما في العقل
 العلمي فلان المراد بتبعيته في تابد نتائج افكاره او نبوته بالاولوية العقلية فان العقائد انما
 تعتد بها اذا كانت مأخوذة من النقل ولهذا المقام مزيد تفصيل يأتي ان شاء الله ومن ههنا
 عرفنا ان رافع ما يتوهم من انه ان اراد عند المعارضة تنجح النقل فليس كذلك وان اراد
 ان الحسن والقبح شرعي لا عقلي كما هو مذهب الاشاعرة فلا يناسب المحل فان ذلك الخلفي
 في الاحكام الفرعية لاني العقائد الاصلية او في التصور فقط ههنا حيث وتفصيلها في
 في الفصل الثالث من الكيف فلا معنى لتكليف قبل اخذ المكلفين الا ان المقدم في الاعتبار
 استثناء من قوله ولكل منها اقسام وفروع كثيرة يعني ان الحكمة النظرية وان كان لها اقسام
 وفروع الا ان المقدم في الاعتبار هو معرفة المبدأ والمعاد ونقل كلام امير المؤمنين لتأييد

بسم الله الرحمن الرحيم
 في بيان حقيقة العقل
 في العلم والعمل

بسم الله الرحمن الرحيم
 في بيان حقيقة العقل
 في العلم والعمل

وشرح العقل العقل باعتبار
 الذات باعتبار حقيقة العقل

هذا المعنى ونقل ما يتعلق بالقوة العالمية استطراد تسيما لكلامه فقوله فاقصر المليون
 توزيع على سابقه يعني اذا كان المقدم في الاعتبار من اقسام الحكمة النظرية هو معرفة
 المبدأ والمعاد الخ اقصر المليون في علم الكلام الواقع بازاء الحكمة النظرية على ما يتعلق الخ
 الى ان المعبر من كمال القوة العملية الخ فان قلت ليس للقوة العملية كمال خارج عما به
 نظام المعاش ونجاة المعاد كما عرفت والمفهوم من قوله ان المعبر من كمال القوة العملية الخ
 ان لها كمالا اخر غير ما ذكر قلت القوة العملية هي مبدء حركة بدن الانسان الى الافاعيل الجزئية
 الخاصة وهي اعم الا ان المعبر ما ذكره من بناءه على ان من التبعية ويجوز ان يبنى الامر على الشهور
 من مراتبها رحم الله امراة اخذ لنفسه اشارة الى الله عنه بقوله اخذ الى القوة العالمية
 وبقوله لنفسه الى ما به نظام المعاش وبقوله واستعد لرئيس الى حاجة القوة المعاد والبيان ظاهر
 ولما كان الاشارة الى القوة العالمية متقدمة في كلام امير المؤمنين قدّم الشارح ايضا حيث
 قال ان المعبر من كمال القوة العملية الخ قوله بجري مجرى السوابق انما قال بجري مجرى السوابق
 لان السابق بالحق هو متعلق بتلك المباحث لا انفسها الا انما لما كانت متعلقة بما يستحق
 ان تقدم كان المناسب تقديمها على مباحث ما يتوقن هو عليه فاما سمعيات هو
 المقصد الساس انما بداه بالاساس لانه وجه الترتيب لما كان باعتبار توقن اللاحق على
 السابق شرع من اللاحق متعاضدا الى السابق كمثل الرؤية في الالهييات
 فان هذه المسئلة من السمعية ان اريد رؤية الحق فانها امر يثبت بالشرع والعقل
 عاجز عن كيفيتها وان اريد مطلق الرؤية فمن الكمالات المبينة في الكيفيات المحسوسة واما اعاد
 المعلوم فهي من الامور العامة بناء على ان احوال المعلوم كاحوال الموجود من مباحث
 الامور العامة او من الالهيات ان اعتبر الخا على ان اعاد الله المعلوم لا يقال اعاد
 المعلوم لم يذكر في السمعية وانما المذكور فيها هو حشر الاجساد وليس هذا عين
 تلك الا يرى ان بعض المسلمين يكرهون اعاد المعلوم مع قولهم يحشر الاجسام لانا نقول هذا

المرسوم في الامر مصدر زكن على الامر
 كتمه ثم الملك على الخبر ونزاه من

الاسم الذي يرد في
الكتاب على ما هو عليه
في المتن في المتن
في المتن في المتن

المسئلة منوعة هناك على لاغنى عن المتبع كونه حرة وموضوع المراد الحد
الاسم الا ان ما يأتي من قوله فاجتنب الى ما يفيد تصور الخ لا يستفاد منه الحد الاسمي
الا ان يغير الصورة بالذاتية ثم المراد من المعرفة هنا المعنى الشامل للتصور والتقدير
فان معرفة الموضوع المراد بالتصديق الموضوعية ومنها ما صدر بها علم الكلام
خاصة بمباحث العلم الخ فيه رد على الامد حيث جعل كتابه متعلما على ثمان قواعد متضمنة
لجميع مسائل الاصول وجعل القاعدة الاولى في العلم واقسامه والثانية في النظر ومثلهما
الا ان قوله وليس في العلوم الاسلامية ما هو الايق ببيان الخ يناسب كلام الامد و
يمكن ان يقال تغني القواعد عن جميع مسائل الاصول بحيث ان يكون باعتبار تغني البعض فان
تغني الكل للشي لا يستلزم التغني بالنظر الى كل جزء فاننا قلنا الحيوان الناطق يتغني
الجوهر والجسم لا يلزم ان يكون ذلك باعتبار كل جزء حتى يكون الناطق ايضا متغنيا لاجزائه
هذا هو المتبادر فان قلت تصديق علم الكلام بما لا ينافي الجزئية لان معنى التصديق جعلها
في صوره قلت يرفع قوله فجاءت ابواب الكلام حرة الخ وكذا تفرجه في جواب اعتراض
صاحب المواقف على كون الموضوع هو الوجود من حيث هو والنظر فان
قيل مباحث النظر مما يتوقف عليه جميع العلوم اذ كل علم قواعد نظرية غالبا يستحصل
بطريق النظر والاستدلال اجيب بان العلوم الخطابية غير متوقفة عليها والعلوم
اليقينية يستمد من هذا العلم الذي هو اعلى العلوم الدينية ولا يخفى عليك ان كون العلوم
خطابية لا يوجب الاستغناء عن النظر ضرورة ان النظر قد يغني يقينا وقد يغني
ظنا ولهذا قال القاضي النظر ما يطلب به علم وغلبة ظن والحق ان قوله وليس في العلوم الاسلامية
الخ يرفع الشبهة رأسا وذلك لان توقف علم الكلام على مباحث النظر يقتضي تصديره بها خاصة
واذا انضم اليه قوله وليس في العلوم الاسلامية الخ ثم المرام ولا يخفى في ان حقيقة كل علم
من الكلام وغيره تصورات وتصرفات الخ لا وتصورات مع ان حقيقة كل علم انما هي المسائل والتصرفات

وانما قال غالبا احترازا
عن بعض العلوم الادبية
على ما سبق في المتن

بما يتبادر على اصطلح عليهم بعضهم من ان اجزاء العلوم ثلثة الموضوع والمباين والمسائل وهذا الاول
ان يجعل حقيقة العلم هنا عبارة عن المسائل لا شيئا من اشياء جهة الوجود للكثرة المطلوبة
وذكر انما هو في المسائل ولا يبيد تصور بقوله اجمالية تساويها انما يوجد في المسائل
وصرفا فانها هي العقائد الدينية عن الاول اليقينية ولا حظ للموضوع والمباين خصوصا
المباين التصورية من هذا المعنى الكلام المنسوبة الى الشرع الخ الظاهر ان
المراد من الحكم هو العرفي اعني اسناد امر الى آخر اجابا او سلبا ولا شك ان جميع مسائل
العلوم مشتملة عليها ويمكن ان يرد ما في اصطلاح الاصول اعني خطاب الله المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضاء او التحجير وتوهم انهم انما هي مسائل الكلام في الوجوب وكيفية دفع الحكم
التغيب وبلاغتزام وبجوابه معنى المشتركة في الجمع وان لم يجر في المفرد على ما بينت
في موضوع واما الحمل على الجزير فيغير سريرا لانه يدخل فيه حيث القصص المبينة لاصوال
المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله سبحانه والله خلقكم وما تعلمون والحمل على
اعتبار قيوامه لا يرفع اصل الاشكال بل يبقى فتأمل مستغنيين عن تدوين
الاحكام المراد الاحكام المنسوبة الى الشرع سواء كانت اعتقادية او عملية ولهذا قال
آخر فاذا رباب النظر والاستدلال في استنباط الاحكام وبز لوجه فهم في تحقيق عقائد الكلام
ثم اعلم ان معنى نسبة الاحكام الى الشرع بثبوتها او بثبوتها ومعنى نسبتها الى العمل
على ما يفهم من قولهم علمته هو خلقها به فاذا رباب النظر والاستدلال الخ
فان قلت يفهم منه ان لا يوجد اجتهاد في زمن الصحابة والتابعين وبطلانه بين قلت
المراد الاخذ في المجموع اعني الاستدلال والتدوين متأخرا واما تدوين ما كان رحمه الله كتاب
الموطا فلا يرد نقض لانه ليس تدوين المسائل مع الاول والكلام فيه وان ما يتعلق
منها بالا اعتقادية هو العقيدة وبهذا يظهر معنى المناسبة وذلك لانه يفهم منه ان الكلام هو
الاعتقادية ثم المراد من معرفة النفس ما لها وما عليها هو معرفة احكام ما لها الخ ولهذا التام

ان في الحكم الواقع مقسم
ليست من الاقسام ما علم
في موضع من

مزيد بسيط أو مركب في شرح الشرح وعلم الله وعلم الرسول لانه ذلك ليس
 من الاول لان العلم من الدليل يشعر بالاستدلال فان قلت الاول علم الاحكام
 الثابتة بها وجبت كان علم الله بالاشياء على ما هي عليه في انفسها وجب سناو الى الاول
 وللرسول علم اجتهاد على ما هو المذهب في تجويز الاجتهاد للرسول علم فلا يخرج
 علم الله ولا علم الرسول قلت اما الجواب عن الاول فلان العلم بالمعلول لا حسب ان يكون مستقلا
 من العلل واما عن الثاني فانه ما ثبت منهم من تجويز الاجتهاد فانا هو في العلية لا في الاعتقادية
 على ما يأتي في الكتاب ان شاء الله ولو سلم فاللام في العقائد لا كغيره كما يدل عليه صريح كلام
 المص حيث قال فيما بعد اذا كان متعلقا بجميع العقائد على ما هو المراد ان على احد الوجوه
 الذي هو المراد بقولنا العلم بالعقائد عن الاول فان المراد منه اما العلم بالعقائد او الملكة المتعلقة
 بها ونظيره قوله من يكتسب خطيئة او انما يتم بربها فان توجب ضمير لا جمل او
 وسياق في بحث افادة النظر نظيره وهو قوله الان هذا التركيب لمخصوص او العلوم المرتبة
 نظره اذ لا معنى له في ذلك فان المراد من ذلك هو احد هاتين الترتيب او العلوم او القول المعنى على
 الوجه الذي هو المراد بقولنا العلم بالعقائد الخ اذا كان بمعنى الملكة وذكر الوجه هو ان يكون عندهم
 من الآخذ والشرائط الخ لا يقال العلم بالعقائد التصديق بربا ما يفهم من تعلق الجار ولا يحتمل الملكة
 لانا نقول معناه العلم المتعلق بالعقائد فلهذا تعلق بها ايضا ثم انما هو قوله عن الاول يتعلق
 بالعقائد لا بالعلم لان العلم من الدليل انما هو العقائد لا الملكة تابعة لما في الحصول وان كانت
 وسيلة في البقاء واعلم ان المفهوم من كتب القوم ان هذه الملكة هي العقل بالفعل واليه
 يشير قوله الشارح في التمهيد العقائد الا ان المفهوم من كلام بعض المتأخرين ان هذه الملكة
 اعلم منها فان حقيقة هذه الملكة هي كونه الشخص بحيث يكون عنده ما يكفي في استعمال المسائل
 بان يرجع اليه فيستخرجها او كانت معقولا عنها ويستخرجها على ما هو المراد من قوله فلان
 يعلم علم كذا او كتاب كذا فلا بد ان يراو من الاستحضار المعنى الاعم هذا والحق ان حمل العلم

اشارة الى تطبيق الكلام
 الشارح لهذا المعنى

على

على الملكة غير موجه وذلك لان الكلام في بيان تعريف العلم الذي يراو ان يشرح فيه وظاهر ان ما
 يراو تحصيله بالشروع انما هو المسائل الملكة لا سيما في العلوم المدونة فان المدونة هو المسائل
 ويؤيد ان الموضوع انما ينضبط به المسائل الملكة لا يقال الاغراض متفاوتة فربما كان غرض الشارع
 تحصيل ملكة العقائد فلا بد من معرفة ما بصورتها لانا نقول من كان غرضه الملكة لا بد له ايضا من تصور
 مسائل العلم ضرورة ان الملكة انما تحصل من عارستها فلا مخلص من تصور العلم البتة فالجمل على الملكة
 غير تام وغير مفيد المقصود بخلاف الحمل على العلم بمعنى التصديق او المسائل على ان معينة الاقدار على
 الاثبات انما هي مع المسائل بالارتجاع الملكة بالعرض ومن هذا علم ان فاع ما يقال حمله الاثبات على التحصيل
 لا يوجب الغنا ضرورة ان العلم بالعقائد ضرورة الكلام بمعنى الملكة تنبيه واعلم ان الشارح
 ذكره اولا لان حقيقة العلم هي التصورات والتصورات ثم ذكر ان المراد الملكة ثم ذكر في فاق الموضوع
 للتمييز ما يفهم ان المراد المسائل ومعنى اثبات العقائد الخ هن توجيها ثلاثة باعتبار
 امور ثلثة معتبرة في غاية الكلام على ما فصلها صاحب المواقف فالاول بالنظر الى الشخص في قوته
 النظرية والى بالنظر الى تكميل الغير والثالث بالنظر الى اصول الكلام فقول من قال لا يجوز حمل الاثبات
 على التحصيل خال عن التحصيل لان المقصود تحصيل الترتيب على ما يدل عليه صريح كلام الشارح حيث
 قال بحيث حصل الخ فكانه قيل علم يقتدر معه على تحصيل هذه الغاية اي يلزم حصول
 الاقدار الخ يعني ان المراد من معينة الاقدار لزوم الاقدار لترتفع له لا لزوم الاقدار معه
 كما في قوله فربما وجب الارادة ان اللزوم يلزمه المعنى فذكرنا واراو اللزوم على ما هو طريق
 الكسنة ويعترض ما للمنطق ناظر الى قوله ان المراد ما له مدخل في الاقدار كما ان قوله و
 الاقدار لازم مع العلم الخ ناظر الى قوله او ما يلزم معه الاقدار مع ان في اثبات المدخل
 استلزاما بالسياسة وذكرنا في ما ذكره في وجه العود عن به الى معناه فانه يفهم منه ان لا سببية
 لشيء في شيء اصلا لاستلزام الكل الى خلق الله سبحانه وقد كان المقصود بالبلغة في نفي الاسباب
 وانا يتم ان لو لم يكن مدخل لشيء في شيء اصلا على ما هو المذهب في حصول النتيجة

قائم الغنا
 منه

فان قلت المفهوم من الكلام ان يكون
 حصول الترتيب غاية التحصيل العقائد
 لا للمفهوم فانما مفهوم العقائد
 ان حصل العقائد ضرورة الكلام وحصول
 الترتيب فيكون المراد بها ذلك كما في قوله
 كما ذكرتم ويمكن به تعلم تعلو ان
 يرشدوه فان كان العقل الرشيد
 كذا في تفسير البيضاوي رحمه الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم
و هو صفة العلم

بسم الله الرحمن الرحيم
و هو صفة العلم

قاله
الغبار

وقد يتوهم ان فيه إشارة الى الجواب عما يقال من ان المتبادر من الباء هو سببية الحقيقة ووجهه
ان ملازمة المذهب مانعة من المتبادر والحق ان وجوده في قرينة لا يمنع من المتبادر
بعد ما اذا كان التعريف التمييزي حسب المفهوم لا يخفى ان هذا واضح من قولهم وجب تقييد
الموضوع بتميز المطلوب عند الطالب من حيث انما اذا لا اشعار فيه بجهة الزيادة بخلاف هذا
وذلك لان التمييز حسب الذات راجح زائد على التمييز حسب المفهوم ولان فيها إشارة الى الفرق
بين التمييزين واما الفرق بان التمييز الحاصل بالموضوع انما هو للعلوم اصالة وللعلم تبعاً والحاصل
بالتعريف بالعكس فانما يتم اذا كان التعريف للعلم واما اذا كان للعلوم ولا سيما اذا الوصف
فيه الموضوع كما اذا قيل علم يبحث فيه عن كذا فالفرق غير واضح وحصول ما اشار اليه الشارح
من الفرق هو ان التمييز الحاصل بالتعريف انما هو لشيء العلم والحاصل بالموضوع لزوات
المسائل المتكثرة واشتركة التمييزين حسب المقصود اعني عدم انصراف الطلب عما هو
منه الى ما ليس من غير قايح فيما ذكره واما القول بان المقصود من التمييز حسب المفهوم هو
عدم الانصراف المذكور ومن التمييز حسب الذات هو ان يهتم به اكثر فيرو عليه ان منشاء
الاهتمام به هو معرفة المصلحة او مجرد التمييز ما لم يعلم منفعة لا يوجب ذلك الاهتمام
او حراله هذا غير متعارف نعم قد يكون موضوع العلم متقدداً الا ان كل واحد من
ذلك المتقدد موضوع العلم لاجزائه من الموضوع واما الموضوع المركب فليس يبحث عن
اجزائه بحثاً عن موضوع العلم على ما حققه ابن سينا في الشفاء ثم انه تركه هناك كما اضر
وهو نوع العرض الذاتي فان موضوع المسئلة كما يكون العرض الذاتي فقد يكون نوع
العرض الذاتي كزوج الزوج اللهم الا ان يقال ان نوع العرض الذاتي عرض ذاتي ايضا فلا حاجة
الى الافراد بالذكر فيكون فيه إشارة الى التزام المستدرك على ابن سينا في التزام هذا التفصيل في
اشياء لم قد يجد من جهة اخرى انما اوردتم لان حصول المنفعة والغاية يتوقف على
تعيين العلم ويميزه وهو انما يحصل بالموضوع وبعد تعيينه وتخصيصه يتصور له الغاية والمنفعة
في نفسه

من بعض تلك الجهات اعم من الجهة الذاتية والعرضية ولذا اخرج عليه بقوله فيكون قدراً
للعلم الخ ومن حيث ان لها وحدة عطف على قوله اجمالاً من حيث التقدير كما
في قوله تعالى ولتجدن احرص الناس على حياة ومن الذين اشرى كوافكاه قيل ما يعيد
تصورها من حيث الاجمال ومن حيث ان لها وحدة الخ ان دل على حقيقة سماه
اعني ذلك المركب الاعتباري الظاهر من كلامه كما سيظهر عند قوله ليس الكلام في
المسئلة بل في المركب الاعتباري الخ لان المراد من المركب الاعتباري هو المسائل التي
اعتبر اشتراكها في الموضوع ومعلوم ان الحد لا يبدل على حقيقة لان مدلول الحد يعنى تصور
عارض للمسائل لانفسها وهذا المفهوم من كلام الشارح في فوايد شرح الاصول ان مفهوم
الحد حقيقة للعلم وله هوية خارجية هو التصديق بالمسائل وهذا بعيد عن العقل لان حقيقة
التصديق بها هو ما حصل منه في العقل وهو نفس التصديق الحاصل في الذهن لا ذلك
ان يكون للشيء حقيقتان فالاولى ان يقال ههنا المراد من المركب الاعتباري مدلول اسمه
المطابق ويشعر بذكر قوله سماه وهو امر عارض للمسائل فان فصل في الحد ذكر كان قدراً
حسب الاسم والافقوسم حسب وكلاهما بالنسبة الى حقيقة العلم رسم لا غير والافقوسم
قاله الشارح في فوايد شرح الاصول حصر التعريف المأخوذ من جهة الوحدة في الحد والرسم
لا يغير التعريف لان الاحتياج الى جهة الوحدة لا يوجب الاحتياج الى التصور بالحد والرسم
طوان ان يعرف بجهة اخرى وحصل البصيرة باعتبارها ولا يلزم كون الجهة محمولة لتكون معرفة
بذلك الجهة توغاله وانت خير بان معرفة الشيء بالشيء ليس معناه الا ان يجعل ذلك
الشيء مدلولاً للاختصاص وانما يكون ذلك في المحمول او غير المحمول لا ينطبق عليه ولا يكون مراد
له الا يدرك ان الفهم انما ينطبق على هذا الضحك وذلك الضحك لا على افراد الانسان وان اردنا
التصديق بشيئة بمعنى الحمل بالاشتقاق فهو خروج عن البحث وان اردنا المعرفة بجهة الوحدة
لا يلزم ان يكون حدّاً او رسماً فبطلان بين لان الجهة اما ذاتية او عرضية فبالضرورة تكون اما ذاتية
وان كان المحمول

وان كان المحمول

أورسنا واما الجبهة العامة فلا تغيب العوض كمن بقى ان يقال سلمنا ان معرفة الشيء
بالشئ يستلزم الحمل الآلة لا يلزم ان يكون الجوهر ان لا يكون خاصة لازمة بئس وكونا جهة
وحدة لكثرة وان استلزم كونها خاصة لازمة كمن لا يستلزم كونها بئس وقد شرطوا
ذلك في الخاصة التي رسم بها وان كانت يتمايز عند الطالب الى المستفاد من هذا
الكلام ان التمايز بالنظر الى ذاتها معناه عدم اعتبار ذلك بالنظر الى الطالب في يرو عليه الغاية
ايضا يغيب مثل هذا التمايز ضرورة ان غاية الشئ حاصله له من غير نظر الى الطالب ويمكن
ان يقال غاية الكلام على ما سبق ان شاء الله ان يصير الايمان والتصديق بالكلام الشرعية
شئنا محكما وهي انما يحصل للطالب وهكذا غاية كل علم لان الغاية في الحقيقة غاية التحصيل
لا يقال العلم يختلف باختلاف المعلوم اعني المسائل الى هذا الكلام صدر الشريعة اورد
في شرح التفتيح يجوز لهذا كون الشئ الواحد بالذات والاعتبار موضوعا لعلوم متعددة
وكون امتياز تلك العلوم بالمجولات بان ينزج مجولات كل علم تحت امر جامع لها على قياس
الموضوع وبهذا التقرير سندفع قوله الشارح في الجواب بانه لا ينضبط امر اتحاد العلم واختلاف
المجولات قد يكون حيث لا ينزج راجح تحت امر جامع معتد به بان يكون اجناسا متباينة
مثلا فلا يدخل تحت الامور العامة التي لا تغيب الانضباط اذ جميع مجولات العلوم المختلفة
مشتركة في الامور العامة وسيأتي ان الاشتراك في الوجود مثلا لا يمكن في الانضباط
فنقول له ان يقول المجولات المختلفة على هذا الوجه لو اعتبرت لافضى ذلك الى جواز جعل
العلوم الحية المشتركة في الموضوع المتميز بالحيثيات علما واحدا لهيئة والجوهر وكما عرفوا
الجوهر مثلا على انك لو تتبعت العلوم لم تجد فيها مجولات مختلفة بالجنس واما قوله اذ لا يضبط
للاعراض الذاتية ولا ضرورة لا ذكر الموضوع فانه مضبوط بمحصول غير تام ايضا لان انواع
المجولات ايضا مضبوطة بصورة اقلها القدر المعلوم لواقع العلم وبهذا ايضا ان دفع

العلم الحية المشتركة في الموضوع المتميز بالحيثيات علما واحدا لهيئة والجوهر وكما عرفوا
الجوهر مثلا على انك لو تتبعت العلوم لم تجد فيها مجولات مختلفة بالجنس واما قوله اذ لا يضبط
للاعراض الذاتية ولا ضرورة لا ذكر الموضوع فانه مضبوط بمحصول غير تام ايضا لان انواع
المجولات ايضا مضبوطة بصورة اقلها القدر المعلوم لواقع العلم وبهذا ايضا ان دفع

ما قبل من ان المجولات مجردة مطلوبة فلا يطرح مميزة للعلم والقول بان المجولات انما
الموضوع وهو لا ينافي امتياز في نفسه هو المقصود بفتح جهالة لان المراد من جهالة المجولات
كونها كونها غير مضبوطة بشار اليه في التلويح حيث قال فانه يجوز والكلام احدان نصف
اليه ما يطالع عليه من احوال ذلك الموضوع واما قوله وايضا بين الاتحاد والاختلاف الى قوله
بجبه امر معيننا او ميئنا الى بناء على ان مجولات العلم غير بئس ولا بئس في علم آخر وحين
تحققنا في العلم نفسه فنقول الواجب في مبنى الاتحاد والاتحاد والاختلاف ان يكون بين الجنس
مع ان التحقيق في العلم نفسه هو الهيئة المركبة وهو لا ينافي ان يكون هليسا البسيطة بئس
او بئس في علم آخر على ان ذلك انما نشأ من خصوص الموضوع عما تقرر في موضعه و
الحق في هذا المقام ان يقال ان العلوم انما تمايزت وتعدت باعتبار امر يغيبها جهة وحدة
فذلك الامر محتمل والموضوع الآ المجولات صفات مطلوبة لرواات الموضوعات ولا المقصود
من اعتبار كل طائفة علما على حدة هو تسهيل امر التعليم ولا نزاع في ان السهولة في نيل
الموضوع اظهر منها في جانب المجول والغلط انما نشأ من عدم التفرقة
بين العلم الحيعي ان العول بان العلم يختلف باختلاف المعلوم غلط نشأ من عدم التفرقة
بين معنى العلم وذكر لان العلم بمعنى حصول الصورة يكون اختلافه وتمايزه عن نظائره
باعتبار المتعلق واما العلم بمعنى الصناعة فليس اختلافه الا لجهة الوجود بولكان
محمولا او موضوعا وبهذا كانت حروقه ان حروقه الاعراض فلا يرد ان الحرو
الاسمية في العلوم لا ينقلب حقا حقيقيا اصلا بل يكون رسما البتة لان الكلام
ليس في حروقه العلم بل حروقه الاعراض الذاتية وهي معان تصويرية لجوز معرفة اولها
بالحد الاسمي ثم بعد العلم بالوجود قد ينقلب حقيقيا لا يدفع اختلافه الى اتحاد
العلم واختلافه الى معنى ليس كل ما يشترك في جنس سببا للاتحاد العلم كالمندسة
والحسب والاختلاف كالحق الباشع عن احوال انواع الكلمة ومصادقه ان يقع

البحث الخ فان قلت يرد عليه الهندسة فان موضوعها الخط والسطح والجسم التعليمي
المشاركة في القرار والرياء شاركان فيه مع انه لم يقع البحث في الهندسة عنه قلت
سيا يتك في بحث العلم ان شاء الله ان المقدار لا يطلق على الرياء بل الاصطلاح على ان المقدار
هو الحكم القار وما كونه الرياء مقرر المحركة فهو معنى آخر قلت ارادوا التصديق
بهلية ذات الموضوع الخ اورده عليه ان ابا سينا صرح بان التصديق بالهلية المذكورة
من المبادي التصديقية في لا يكون جزاء على صرح بل مندرجا في المبادي التصديقية و
اجيب بانه العلم يطلق في الوضع الاول على نفس المسائل وفي الثاني عليها مع الموضوع
والمبادي وهذا ما قاله ابن سينا في عيونه الحكمة ولا بد من علم بريء في من شئ هو موضوع
ومبادي معتدات او وجود ومساكن من عر من المبادي التصديقية نظرا الى الاول ومن
عره جزاء نظرا الى الثاني وانت لا تحف عليك ان التصديق بالهلية اذا كان من المبادي فعلى
الوضع كذا لا يكون جزاء من العلم على صرح بل مندرجا في المبادي والنزاع انما كان في الجزئية
على صرح واما ما يقال من انه الانية على نوعين انية بحسب الوجود والعدم والنية بحسب
الوجود والارتباط وما عر الشئ من المبادي هو الاول والاني جعلت جزاء من العلم هي الثانية
والايم يشير كلام بعض الافاضل في شرح المواقف حيث قال والمراد باليتسها حملها
على غيرهما الجاها فليس شئ يرشده الى ذكر قوله ليدل تعليمهم بابا ما لا يعلم الخ فان الغنوم
منه هو الوجود الخ والحق في هذا المقام ان يقال المبادي التصديقية المصطلح عليها عندهم هي
المقررات الخ يتالن منها قياسات العلم والتصديق بوجود الموضوع ليس منها وهو ظاهر
واما صريح ابا سينا بان التصديق بالوجود من المبادي التصديقية فاراد به المعنى
المعنى اللغوي من حيث ان اثبات الاعراض الذاتية للموضوع يتوقف عليه والسر
في هذا التعبير للشعار بلية جعلهم الموضوع من الاجزاء وذكر لانه لا كان له مزيد مدخل في
اثبات الاعراض الذاتية للموضوعات جعلوه جزء من العلم وانما جعلوا هذا التصديق

من المقررات الموقوف عليه ذات المسائل لا الشرح فيها ولا شعار لمزيد المدخلية
الفاخرة في العزة وانما لم يجعلوا التصديق بالموضوعية من الاجزاء لانه انما
يحتاج الى قيل عليه وصف الموضوعية ان كان عرضا ذاتيا وهو الحق فلا جرة لجعله من
الاجزاء حتى يحتاج الى هذا التعلق في الاعتذار والجواب عنه فاعرفنا الكلام في جعله جزءا
من العلم على صرح كالتصديق بالهلية لا جعله جزءا من جملة المسائل فيقول لكونه لا يكون
عرضا ذاتيا وحصل جزء من العلم على صرح مغاير للمسائل والمبادي والشمول
لموضوعات ساير العلوم الاسلامية لا يقال موضوع علم الكلام هو المقيد على ما يدل
عليه صريح قوله من حيث يتعلق به اثبات العقائد وذكر لتمييز موضوع عن ساير
موضوعات العلوم وحي فلا نسلم الشمول لموضوعات ساير العلوم لانتفاء القيد فيه لاننا
نقول المراد شمول نفس الموضوع لا هو مع قيده او نقول القيد للمعتبر في الموضوع عند
الشارح ليس واسطة في العوض بل معناه ان يكون ذلك ملاك في جميع المسائل على ما ذكره
في شرح التنقيح فيكون الموضوع نفس العلوم لا هو مع القيد في المشكالات في تناول
ويذفع ايضا ما اورده من ان الحيثية المذكورة لا مدخل لها في عرض العدة للمعلوم فلا يكون
عرفا ذاتيا بل من تلك الحيثية الا انه يرد عليه ان القيد المالم يعتبر في جانب الموضوع
كان الموضوع مطلقا غير مقيد فيكون الاحوال احوال المطلقة لا المقيد ضرورة ان الخاضع
للمقيد من حيث انه مقيد يستلزم مدخلية القيد في العوض يرد ما ذكره ابن سينا
في الشفاء من ان موضوع العلم الطبيعي هو الجسم كس من معرض التغير ويبحث فيه
عما يورث له من حيث هو كذا كذا اللهم الا ان يقال عدم التقييد بمعنى عدم كونه القيد واسطة في
العروض لا يستلزم انتفاء القيد مطلقا واليه اشار في كلامه ولان كان هذا القيد متناويا
لشمول المذكور ولا في تكييف بالجواب الاول ككون جسم وهو الحكم ما هو ذاتي قويا
وذلك لان المساواة هي الاتحاد في الحكم والكلمة جنس للعدد لان العدد تم متفصل لا يتصل

في العلم بالهوية
في العلم بالهوية
في العلم بالهوية

من الاجزاء الماوية قطعاً وان لم
يكن عرضاً ذاتياً بل هو

فكأنه التقييد متناويا ولا يميز الكلام
عما لا يميز منه

لا يلزم من كون جنس شيء مأخوذاً في تعريف الغير من اعراضه الذاتية الا ان
 ان جنس الانسان مأخوذ في تعريف العرس وليس العرس من عوارض الانسان
 لانا نقول قد علمت ان المساواة هي الاتحاد في الكم فالكم مأخوذ في تعريفنا على القيدية
 والمقصود من قوله عرض ذاتي اثبات الذاتية لا اثبات العرضية اذ لا نزاع في عروض
 الاتحاد في الكم للاعداد واما النزاع في انه ذاتي او عرضي ومعلوم ان عروض الاتحاد
 في الكم ما هو نوع من الكم بواسطة الكم وهو جزء العدد فيكون العرض بواسطة الجزئية
 واما على المشهور نعم قد يورد في المسائل الحكم البدني الى المناسبين
 ان يقول القضية البدنية الآتية نعم على ان المقصود في القضية الحكم واما الخرافة
 المأخذ التصورية ثم ههنا بحث آخر وهو ايراد الحكم البدني في المسائل قد يكون
 للتبيين على مكان الضرورة لا البيان اللبنة فالاولى ان يقول ببيان لينة او لينة
 على ضرورية الالة ففانه ويشهد لما ذكرنا مذكوره الشارح في مباحث الاعراض في
 امتناع قيام العرض بأكثر من محله واحد من قوله قد يكون من الضروريات ما يشبه
 على بعض الاوقات فيورد في المطالب العلمية ويذكر في معرض الاستدلال ما ينسب على مكان
 الضرورة او يقيد بيان اللينة فان قلت يجوز ان يكون المراد اعم الالة بترك البعض
 اعتمادا على ما سيأتي قلت في لائمه قوله وعلى هذا ينبغي ان محل ما وقع في التجريد اذ لا
 حاجة الى حمل كلام تجريد المنطق على ان ذكر بعض على ان الصناعة عبارة عن عدة اوضاع
 الى اذ تصور كونه بعض المسائل بيته وان لم يكن العلم عبارة عن الاوضاع والاصطلاح
 المذكورة نعم ان كان مما يشوق طبعها الى الظاهر من هذا الكلام اتحاد الغاية
 والمنفعة بالذات واختلافها بالاعتبار الا ان بيانه كمال من الغاية والمنفعة بما في القيد
 الاخر بقوله وغاية الكلام كذا ومنفعة في الدنيا كذا الى يدل على ان الاتحاد غير لازم في
 هذا القول الكناية في قوله ان كان راجعة الى ما ياتى في الح ويؤيد تغيير الاسلوب

ومكانه

بقوله

بقوله نعم ان كان اذ الظاهر ان يقول ومن حيث يشوقه الكلام ومنفعة في
 الدنيا انتظام المعاش الى يرو عليه ان هذا من منافع العلم العلم ولهذا قال سابقا المعبر
 من كمال القوة العملية ما به نظام المعاش ونجاة المعاد على ان افادة الكلام نظام امر المعاش
 في غير الخفاء ويكنى ان يقال انه لما ثبت في هذا العلم ان الله يبيح المطيع ويحاسب
 العاصي على حسب مشيئته يعني ذلك ان الانتظام بالمحافظة على الوجه المخصوص و
 اما النجاة من العذاب فلها جرتان نجاة باعتبار اصطلاح الاعمال ونجاة باعتبار اعتقاد
 البال والمراد ههنا كمالا والشارح يقول المرتبة على الكفر وسوء الاعتقاد
 لما يتبين ان موضوعه اعم الموضوعات الى قوله يتبين ان الشرف العلوم الدايمة المناسب
 لكلام لمن ان يذكر هنا المنفعة ايضا ويتبين ترتيب الشرف على مجموع الاربعه كالانح
 على الناطق في المتن وجعل الغاية والمنفعة متحدتين لا يلايم لاسبق على ما بينا ثم يفهم
 من قوله مع الإشارة الى شدة الاحتياج اليه ان المنفعة لها مدخل في الشرف لان ذلك يستفاد
 من المنفعة كما ان ابتداء سائر العلوم الدينية عليه يستفاد ما كونه مسألته قضاي
 نظرية شرعية فان من جملة اثبات وجود الصانع وهو في جميع القواعد الشرعية والآثار
 بوثاقه البراهين نعم من تعريف الكلام **صحة** الى قدم ومحدث الى قوله
 فيفتقر لجواز الى محدث فان قلت القسمة انما هي للمعروف لا للذات فيفهم منه ان يكون
 الموضوع مفهوم الموجود فيرو عليه ان كثيرا من محمول المسائل اخص منه قلت قريتين في
 سطح الشفاء ان العرض الذي يجوز ان يكون اخص من معروفه على ان معنى قولهم الشيء
 الغلاني موضوع لعلم هو انه كجود وصفا عنوانيا لا كمال المجزأة على ذاته هذا وما ذكر
 القدم اولا واخر بيان للشمالية على مزيد تفصيل فلو قدم مع تفصيل يتبعه الاقام
 ولهذا بعينه قدم الجوهر على العرض ثم اقر بيانه لما له بالنسبة الى العرض مزيد تفصيل
 وهو قوله وسن ان اختلاف الح في قوله وينظر في التقديم فمن ان لا يتكرر الح في

وقد عرفت ان تدريس الكلام
 لتحقيق الكمالات المتعلقة بالقوة
 النظرية من منتهى

اعتقاده

لانه لا يخلو ان يكون المراد القديم بالذات او القديم الشامل بالذات وما ليس كذلك والاول يستلزم
تركه وذكر الصفات مع انما من اقسام الموجود على رتبة هذه السنة والى يستلزم بطلان قوله ولا
يتكسر لان الاشياء لم يتركز القدماء وان لم يقولوا بتغايرها ويكسر ان قال القديم الواقع
فما من الموجود اعم والقديم في قوله ونظير في القدم اخفه وهو الذات القديمة وتعرض
للصفات هناك على تعرض احوال الذات بقوله وانما يتميز عن المحرك بصفات تجب له
وانما ناول قوله تجب له استعارا بان المقصود التعرض للصفات بابشاش احوالها وانما
اكتفى بالتعرض الصنف ولم يصرح بها كما صرح بالتعرض بعد الجوهر بناء على عدم تغايرها
للذات ولا كذلك التعرض مع الجوهر فان قلت اعادة النكرة معرفة يستلزم العينية فكيف
جاز جعل القديم المعرف بعد ذكره مثلاً اعم من الاول قلت هذا اصل يعدل عنه كثير من ذكر
قوله عز وجل وهذا كتاب انزلناه اليك الى قوله ان تقولوا لما انزل الكتاب على طائفتين من
قبلنا ثم انما في قوله اصل الفعل جاز على ما ان في وصف الفعل خلافاً للتعقيب وتساويه
فانهم ذهبوا الى ان وصف الفعل كونه طاعة او معصية لا يجوز عليه تعالى وقائياً بعد
الوجود قيل في بحث لان الارواح الانسانية باقية الا ان يراد فناء شيء من العالم وهو ليس
من قواعد الملة بل الفلاسفة ايضا يقولون به وجوابه ظاهر فان المراد الفناء بالكلية والارواح البشيرة
ايضا يغني حال فناء الدنيا على ما هو اعتقاد اهل الاسلام جارية جارية على قواعدهما الخ
عليه بان يلزم ان لا يكون كلام الميثل كلاماً والاجماع على خلافه وهو مردود لان المراد من الجريان
اعم من ان يكون في نفس الامر في زعم الباحث ولا خالف القطعي من اجراء على مقتضى
قيل علياً بعض من هو من ارباب الكلام وفاقايكفوكا مسجوطاً لم يكن من هبهم في الفناء
لوعطى لزم ان لا تكفرهم وان كان في الفناء لزم ان لا يكون من ارباب الكلام والجواب ان المراد من
مخالفة القطعي مخالفة تجرد هو النفس واما في الفناء القطعي ابتداءً من تشابه في آخره فهو
ليس من مخالفة المنفعة وهذا صريح في عبارة الشارح حيث قال جرياً على مقتضى الفناء بطلان

السؤال
للفناني رحمه الله

يرد عليه ان لا يكون المسائل المأخوذة من العقل الصرف من الكلام لعدم الجريان على قواعد
الكتاب والسنة قلت المراد من الجريان على قواعدهما عدم مخالفة لها وقد اشار الى هذا المعنى
في الوجه الثاني بقوله وبالجمله الى قوله ولا خالف القطعي اعم واما المسائل المأخوذة لانه هذه الجيئة
فستلزم انما ليست من الكلام وذكرنا فينا هو لتوضيح المقام فانما يرد لو ارد بالموجود
من حيث هو الموجود في الخارج بشرط ان لا يخلو صاحب المواقف انما حمله على التقييد والاطلاق
بناء على ما هو المتعارف في القبول والمعتبر في الموضوعات الا انه انما يتم ان لو كان القيد
المميز هو الوجود وليس كذلك هو مقتضى كون البحث في علم قائل الاسلام وكثير من
المشكلين لا يقولون بالوجود الذهني فلا يرد عليه ان التاميين يكون الموضوع هو الموجود
هم قوماً المشككين على ما مر في ما وراء هذه الصفحة والقائل بالوجود الذهني على المشهور
هم المتأخرون على ان الشك في القول من المتأخرين لا يستلزم عدم القول من القدماء
فعليه العود الى العلوم في ابرام فانه يحتمل ان يراد فعليه العود من جعل الموضوع الموجود
الى جعله المعلوم وان يراد فعليه العود الى ما هو معلوم يعني الى ما يعلم ويعتقد موضوع علم
من ان يكون المعلوم او ذات الشيء او غير ذلك مما قلنا وكيفية ضرور العالم عنه انما يعلم
كيفية الاصدار اشارة الى ان المراد من الافعال المتعلقة بامر الدنيا هي الحاصلة بالمصدر لا
المعنى المصدر الذي هو الاصدار والايقاع وجهه الوجه هي الموجود قد علمت
فيما قبل ان ان الموجود لا يصلح جهة وحده اذ قلنا مخلوق موضوعا للعالمين عن تشاركه في الوجود
هذا معنى ما قاله هو العلم بالباحث عن ذات الله وصفاته واحواله الممكنات الظاهر
ان المراد من العلم بالباحث عن ذات الله وصفاته واحواله الممكنات الظاهر
اذ معنى البحث عن الشيء حمله على غيره ومعلوم ان الذات لا يحل على الغير بل الامر بالعكس واما
ذكر الصفات فهو كذا خارج بذكر الاحوال وكون الصفات بياناً للاحوال بذكر الاحوال هذا وكذا
في الممكنات او تقول ذكر الذات توطيناً لذكر الصفات كما في قوله يسألونك عن الانفال قل الانفال

المراد من القول في نظم الكلام

في قوله تعالى انما يفتانكم على باطن
عن احوال الطباع من جهة

لله والرسول فان الشغل انما هو الرسول لا الله
 والواجب ليس هو العلم بالمشاة الى تبيين الجواب اذ لا معنى للحمل ذات العلم على الواجب
 وان اعتبر مع العلم فغير على انه يلزم ان لا يكون سائل الكلام من القضايا المعترضة في
 في العلوم لما كان جزئيا بالنسبة اليه المراد الجزئي الاضافي في وهذا من علمنا
 من ان يتبين العلوم وتساويا وتساويا انما هو حسب الموضوع فتاويه
 لا يكون الا بينه بنفسه بمعنى ما ذكرته من المسائل وحملت على اننا من المبادى غير مستقيم
 لاننا نظرية قلنا ما سن فيه مبادى العلم الشرعي لا يجب ان يكون علما على المبادى
 عليه ان الكلام من اعلى العلوم الشرعية يجوز ان ينسب مبادى في علم ادنى شرعي او اعلى
 غير شرعي وذلك ان علما العلم قد دونوا الكلام كسنة لم يرضوا ان يكونوا محتاجين
 فيه الى علم اخر املا فلذلك اخذوا في موضوع اعلم حيث يتناول العقائد وما يتوقف عليه
 تلك سواء كان التوقف باعتبار مواد الادلة او باعتبار صورها فجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة
 في علمهم وعلى هذا فجزء استمداد الكلام من علم اخر قريبا على استمداد الاصول من العرفية
 قياسا على غير جامع الا ان هذا كلام افتاعى ربما لا يكون مسلما عند الشارح بل ذلك المورد اعترض
 ايضا باب المنطق وهو المراد مما يتوقف عليه العقائد باعتبار الصور ليس جزءا من علم الكلام
 بل هو علم على قياسا الى نسبة الى الكلام كنسبة سائر العلوم الا انه لا لان الكلام رئيس العلوم الشرعية
 انسب اليه هذه القواعد المحتاج اليها وهذا القدر يكفي في عقد المنطق من المبادى الكلامية
 للعلوم الشرعية فلا وجه لجعله جزءا من الكلام ولا من غيره من العلوم وذلك لان اثبات
 سائل العلوم يحتاج الى دلائل وتعاريف غير محتاجة اليه في ذاتها بل في وصف كونها
 موصولة الى التصور ويؤيد ما قلنا ان هذا المورد احتراز في تعريف الكلام عن المنطق
 فلو كان جزءا لم يكن للاعتراض وجه اذ لا معنى في تعريف العلم ذكر قيد بوجه خروج بعض
 اجزائه لطبائفة محله فميز محله راجع الى غير منه وجوز التائيد ايضا في مثله

هذا ما اورده بعض الافاضل
 مع الطعن والسنباع منه

وهم هنا شئ اخر وهو ان المعنوم من شرح الصحايف الخ الظاهر المراد من هذا الكلام
 الاشارة الى الجواب عما اورده بقوله فان قيل لو كان الموضوع ذات الله وحده الخ ومحصله ان كثيرا
 من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض وان لم يكن فيها بحث من حيث الاستثناء ولكن احوالها
 التي يبحث عنها عارضة لها من جهة الاستثناء ففي قول المعترض بحث عن احوال الممكنات لان
 حيث استثناء اشعار بان منشاء اعتراضه جعل الحثية قيداً للبحث لا للعروض على خلاف
 ما يفهم من كلام صاحب الصحايف بل ان يكون البحث عن احوال تعرض للممكنات من استثناء
 الى الله تعالى او رد عليه ان ذكره يقتضي ان يكون قيد حثية الاستثناء ضايعا لانه ما من حال
 من احوال الممكنات الا وهي مستندة اليه تعالى بطريق الاختيار والوجوب بولحة او بغير واسطة على
 المذهبين ولا يخفى عليك ان هذا مغفول عن معنى الوسطة في العروض وذكر لان معنى العروض هنا
 الحمل فكونه شئ ولسطة في الحمل عبارة عن ان يكون تعينه الموضوع به سببا في الايراد الى قولهم
 ان الالوان تعرض للاجسام بواسطة السطوح بمعنى كونها مسطحة سبباً للعروض المذكور
 ومن العلوم ان كونه احوال الممكنات مستندة اليه تعالى على الوجه المذكور لا يستلزم ان يكون بثبوت
 تلك الاحوال لها من جهة حاجتها اليه تعالى ومثناه الغلط جعل الاستثناء قيداً للاحوال لا للممكنات ومن هذا يتبين
 ان هذا الجواب لا يجوز في الاعتراض بتلك المباحث فلذلك اقتصر القوم في ابطال كونه موضوع الكلام الى معنى
 اعترضوا على كونه الذات موضوعا بانه لو كان كذلك لما كان اثباته من مطالب الكلام ولم يعترضوا ايضا
 بانه لو كان كذلك لما كانت تلك المباحث الحكمية الموردة في الكلام من مسائله اذ لا يبحث فيها عن احوال
 الذات ولا من الممكنات من جهة الاستثناء ولا خفاء في اننا بعد الهلية البسيطة لان ما لا يعلم بثبوت
 لا يطلب بثبوت شئ له وهذا اولى من عبارة شرح المواقف حيث قال لان المبتدئين في العلم ابناء العروض
 الذاتية لموضوعهم ولا يمكن ان يتوقف على وجوده الخ اذ لا يخفى فيه وذلك لان غاية ما لهم توقف ابناء
 وجود الموضوع على وجوده في نفسه ولا عكس فلا محذور الا ان يقال المراد من قوله يتوقف على وجوده ان
 على العلم بوجوده ثم كونه مبدءا للممكنات لا ما يتوهم من ان المطلب الكلامي هو كونه مبدءا
 للممكنات الخ يعني ان ائتمنته تعالى في الالهة مسلم في الكلام واما استدلال المتكلمين على وجوده

في المشار اليه بقوله وهم هنا
 شئ اخر على الوجه الذي قررنا
 فصل هذا البحث منه

بقوله كونه نزاع في ان اثبات الواجب يعني اقامة البرهان على وجوده من اعطى مطالب الكلام فيكون
 المراد من جواز اثباته في العلم اثباته على انه من مسائله واما فاسادان تعا عدم قيل
 هذا ايراد على الوجه الحسن من الجواب تقريره ان ما ذكر من انه لا علم شرعي فوقه لم يلحق الى ان
 جعله فان الله سبحانه هو الموضوع ويظهر ان بيان الموضوع في العلم كان ينبغي ان يوضح موضوع
 الكلام اعم من ذلك كما لو وجد او المعلوم لئلا يلزم كونه الالهى اعلى من الكلام اذ تعا عدم العلوم
 الخ فالقول بما يؤيد اليه ان لم يكن ترك واجب فلا نزاع في انه ترك ما ينبغي ولا يخفى على كراهه حصوله
 الاعراض على الاروى هو ان كونه الذات متبينا في علم الكلام بيان الموضوعية فيه فاجاب بانه لا شافا
 لانه لا علم شرعي فوقه حتى يبين فيه فلا بد من بانه فيه وخلاصته ان ما ذكر من القاعدة في بنية الموضوع
 انما هو فيما اذا كان علم اعلى فوقه اما اذا لم يكن فوقه علم فلا بد من بانه فيه فالسؤال عليه بانه يلزم
 ان يكون الالهى اعلى غير موجه من المعترض ضرورة ان الحذور الذي اوردوه هو فاكه لا هذا نعم
 يكون ان يقال لا ضرورة في ان جعل الذات موضوعا ويلزم جواز تبين الموضوع فيه بل يجوز ان
 جعل الموضوع امرا اعم بين الهية كالمعلوم والموجود كيلا يلزم تبين موضوع العلم فيه ولا يهدم
 القاعدة القائلة ان موضوع العلم لا يبين في العلم بل في الاعلى والاولى ان يقال ان الحاسر اعراض
 على حصول الوجوه من كونه الذات موضوعا ودفع ما يورد عليه تقتضي ان يكون الالهى
 اعلى منه فيلزم كونه العلم الغير الشرعي اعلى من العلم الشرعي سيما رئيس العلوم الشرعية
 وقد عرفت ان ما يبين فيه موضوع على شرعي الجواب عما يرد على قوله والا فلا الهى اعلى رتبة
 منه تقرير الوجود ان الالهى انما يكون اعلى منه ان لو جاز بيان موضوع العلم الشرعي في غير
 الشرعي بناء على ان بيان الموضوع العلم الاخص انما يكون في الاعلى وهو غير جائز وتقرير الجواب
 ظاهر وقد يقال انه قد على الوجه الحسن من الوجوه بطريق آخر وتقريره ان ما ذكر من قوله لا علم شرعي
 فوقه الكلام يبين موضوع فيه لا يعيد ما فرج عليه من قوله ولا يهدم بانه فيه فاعرف من ان ما
 يبين فيه موضوع علم شرعي او مباديه لا يلزم ان يكون علما شرعيا بل يكتفي بكونه يقينيا واعرف

سواء كان العلم شرعيا او غير شرعي

لجاء لهم

الموضوع الاصل

الشرح

الشرح وازداد بما ذكره سابقا من قوله قلنا ما يبين فيه مبادي العلم الشرعي لا يجب ان يكون اعلى
 ولان كونه علما شرعيا الا انه من المبادي الموضوع لانه مثله في توقي المسائل عليه ما الا ان يكون
 بذلك في الموضوع تقتضي كونه العلم الغير الشرعي رئيس العلوم الشرعية ضرورة ان رياسة
 الكلام سائر العلوم الشرعية لاجل ان بيان ذات الله تعالى فيه فاذا بين في الالهى فقد جهر على
 الرياسة فيه فلا جهرا عليه ليلزم لتبين وروا ايضا بان هذا الخلق لا ذكر ولا من قوله والقول
 بان اثباته من مسائل الالهى وفي الكلام ظاهر الفساد اللهم الا ان يقال ان هذا ايضا مقصود في قوله
 لنكتة قادمة في بعض ما سبق وانه لو جوله هذا القسم فان قلت وجود القسم لا يستلزم
 وجود القسم في نفسه لان الوجود الارتباط لا يستلزم وجود الاضغ لانا نقول اذا قسم العلم مع
 الوجود يلزم ذكره واليه اشار بقوله مثلا يبين في الالهى ان بعض الوجود جسم الخ ويكون
 عايدا الى الهية المركبة الخ فيه اشارة الى صفة شبيهة وهوانه اذا جاز ارجاع الحق على الوجود
 الى الهية المركبة فلم لم يبحث في الصناعة الاولى او كان القول عدم كونه هلية مركبة وحصول الجواب
 ان امكان الارجاع انما يتصور في الاعلى فبين وجود الجسم ان اشارة الى ان وجود
 الجسم لم يكن مسئلة في العلم الاعلى بل لم تبين من مسئلة ذكر العلم فلم يلزم كونه الهية بسيطة
 في الاعلى ايضا وربما تشبه العظم من هذا الكلام نكتة قادمة في بعض ما سبق الخ لوجه
 في الوجه الحسن من النظر لانه لا يلزم من عدم كونه الوجود من الاعراض الذاتية عدم بيان وجود
 الموضوع في العلم الاعلى طوار ان يكون البيان على الوجه المذكور هنا بان لا يكون مسئلة من الاعلى
 ولكن يلزم تبينه من مسئلة وفي الوجه الثالث لانه ان اراد ان وجود الموضوع عرض ذاتي من باب

الوجود الارتباطي لا يستلزم العلم

على ان وجود القسم له ماله

الهية بسيطة فمن غير غير لان الصناعة مقصورة على بيان الهية المركبة لم يكن قوله
 وذكر لخوا من الكلام طوار ان يكون اثبات وجود الموضوع عرضا ذاتيا ومع ذلك لا يبين فيه
 كونه هلية بسيطة فان قلت هل نخرج هذا في مبدء من الاصل الذي هو اطلاق قوله جعلوا
 كل طائفة من الاعراض الذاتية الخ اذ بيان وجود الموضوع خارج عنه فقلت لا لان المراد بالاعراض

الرأية ان يكون البناء من جهة العملية المركبة ما عرفت ومن ثم ان القدر فيليبس من حيث جعل
 هنا بيان وجود الجسم فاذن الوجود الى وقد سبق ان الاقضية من موضوع الصناعة لا تكون غدا
 واثباته فقد خفي عليه ان العرض الذي يجوز ان يكون اخص من موضوعه اذا لم يتج في عروضة الى ان يصير
 نوعا معيننا يستلزم قبوله وهذا كما جعلوا الحركة والسكون من الاعراض الذاتية بل الجسم هو موضوع
 الطبيعي فلانه انما يكون بغيره معلوما بل فقول معلوما حال من الغير في قوله بغيره وليس خبرا
 ليكون فقول فيما يأتي او بغيره مجهولا لانظر الى هذا فاعلم وقد سأل حيث حاول
 العلم تصور الحقيقة والجواب ان المراد حاول ان يفهم وتلك الغاية في ان الكتاب السامح الاشارة
 الى ان حصول صورة حقيقة العلم من قبيل التصورات فان تصور المطلق انما هو يتعلق بفرطه
 فلما ان التصور من افراذه كذلك التصور الا ان معلومته يتوقف على تحقق فزوه المقور فلذلك
 زاد التصور فقال والذين حاول ان تعلم تصور حقيقة اذا انظر الى هذه التصور
 اذ لا معنى لتوقف الشيء على حصوله قيل يريد عليه ما مرنا من ان تصور الغير لا يتوقف على تحققه
 بل على حصوله وهل هذا الاذباب الى ما لا يرتفع ولا حتى على احراز المراد فيما مر ان تصور الغير يتوقف
 على حصوله ان حصول العلم الكلي في هذه ذكركم التصور لان يتوقف تصور الغير على حصول التصور
 نفس وامثلة هذه الكلمات ليست الامم خرافة العقل كما ان كل واحد يعلم ان النفس الى
 وقد ارجع فيه الشهادة الى جواب اخر وهو اننا وان سلمنا ان حصول العلم بالشيء يستلزم تصور كنه لا
 يلزم منه تصور بكنهه والمطرد والافالتمثيل حسب انه لا يثبت المخل فان الكلام في ان العلم
 بالشيء لا يستلزم تصور لانه العلم حصول الشيء لا يستلزم العلم بكنهه على ما يستفاد من قوله
 ان كل واحد يعلم ان له نفسا الى وذكر لان هذا العلم يستلزم حصول النفس ولا يستلزم العلم
 بكنهه فاذا كان حصول العلم بوجوده بربها كما ان تصور العلم بربها الى انما قدم
 توجه السؤال ان على توجه الاول مع ان المناسب عكس لان الله اقرب بما هو جود لان الوجه
 ايضا من تلك النفسية بناء على ان المفهوم حاصل بعينه الى لا تعال او الكان المفهوم حاكما

لا يمكن ان يكون العلم بالشيء
 بل على حصوله

بعينه

بعينه يكون حصول مفهوم العلم بالشيء على بالشيء لانا نقول معنى بعينه بتمامه فان قلت
 العلم بالمفهوم لا يتوقف على حصوله بتمامه غايته ان يكون علما رسميا قلت اذا لم يكن حاصل
 بتمامه لا يكون علما للذكر المفهوم بل بعضه فان قيل في تقرير الامام ما يرفع الجواب المذكور الى
 فان قيل انما يتم دفع الجواب ان لو كان في هذا التقرير ما يوجب الدور وليس كذلك لان يتوقف
 الشيء على المعلوم لا يستلزم التوقف على اللازم فلهذا حصول الجواب كان دفعه الى حال اللازم
 على تقدير كون العلم كسبيا وفي هذا التقرير قد لزم المحال ولا ينفى ذلك الجواب المذكور وان
 كان فصويته المحال في كل من التقريرين امرا آخر على انه ان اراد ان العلم بالغير
 يستلزم امكان العلم بانه عالم قيل المنع غير متوجه لان الاتصاف بالعلم بالشيء يستلزم
 امكان حمل العالم على المنصف لم يعلم كنه حقيقة على ان العلم بالعلم لازم بين بالعلم الاعم وهو
 المعبر في الاستلزام عند الامام والجواب عنه لانه اما اوله فلان الاتصاف بالعلم بالشيء وان
 استلزم حمل العالم على المنصف الا ان معنى الحمل هو انه عالم بالشيء لانه عالم بكنهه واما ثانيا فلان
 القول بكتلزام العلم للعلم بانما هو من العاصي وامام الحرمين والامام الرازي غير راض به وتقرير
 الكلام انما هو على ان هذا الامام ووجه الخلل ظاهرة قيل من جملة وجهه الخلل في
 التعريف الاول المنقول عن محمد بن الطيب البصري المشهور بان بكونه باقلا في رحم الله
 انه خرج عنه علم الله تعالى واصب بان مراده تعريف العلم الكوني لا شامل للاثم ويرد عليه
 ان مباث العلم بمصدره علم الكلام كما علمت فلا بد وان يكون شاملا للاثم ايضا ليقو
 مسئلة اثبات العلم للواجب تعالى تستدعي تصور العلم بناء على ان تصور الجملة ايضا من المبادي
 التصورية الا ان ما ذكره الشارح في وجه تصدير علم الكلام بمباث العلم لا يأتي عن التخصيص
 بالعلم الكوني كما لا يخفى قيل ومن جملة الخلل ايضا لزوم الدور لان المعلوم مشتق من العلم
 فلا يعلم الا بعد معرفته فكيف ان حجاب بان العلم المعرف هو الحاصل بالمصور الذي يقع صفاته
 للعالم ويستمر اتصافه به واما معرفة المعلوم المشتق فانما يتوقف على العلم بلغة المصدر

محمد بن الطيب البصري المشهور
 بان بكونه باقلا في

واما التلخيص بين المصرد وحاصله فانما هو في الوجود في راجح لاني التعليل هذا على تقدير
 ان يكون المأخوذ في المشتقات هو المعنى المصور في المعنوم من بعض كتب الخوان
 الواقع جزاء هو الحاصل بالمعنى ويطلق عليه المصرد ايضا تماميلتبس وهي
 الاعتقادات والاضفاء في غير الشك يرد عليه انه لما فتر يا ليتبس به بالا اعتقاد
 فلا معنى لذكر الشك لانه ليس من الاعتقادات وهو ظاهر ويكفي ان يقال لا لان الشك
 مما يذكر في اقسام الحكم وان كان على سبيل الاستطراد فذكره هنا لتمييز العلم عنه كذا وان
 لم يكن من جملة ما يلتبس به لا يقال المراد بالشك الحكم بتساوي الطرفين عند العقل
 لانا نقول هذا تصريحا يكون احد الاقسام الاربعة بمنزلة قولك اننا شكوك في حقيقة
 في كذا الكيف ان شاء الله ثم الاعتقاد في الشهرة لا يتناول الجاهل لان الاعتقاد اذ كان
 جازم مطابقة غير ثابت الا انه قد لا يعتبر في الاعتقاد المطابقة ولهذا يقسم الى الصريح والفاسد
 وقريب على ما يرد التصديق وقد ذكرنا ذلك في شرح العقدة الكبرى وكلام الشارح
 وعن الجاهل بالمطابقة بين ما احدهما من الوجهين ثم خرج زيدا الاعتقاد بحاله الم
 كيف يكون الاعتقاد بحاله مع ان اعتقاد كون زيد في الدار في زمان كونه في الدار كان علما ثم
 اذا خرج صار جهلا ولعله منى على ما ذهب اليه المعتزلة من تماثل العلم والجهل ثم ان الله
 بتمييز العلم عنه تميز عن ذلك الاعتقاد حال كون زيد في الدار وهو علم معنى بتمييز عنه
 ان اريد بتمييز عنه حال خروجه عن الدار وهو جهل وقد حصل الاحتراز عنه بالمطابقة والوجه
 ان المراد بتمييز عن الاعتقاد حال كون زيد في الدار ولا سلم انه علم وانما يكون علما لو تغير
 بتغير المتعلق بل هو اعتقاد تقليديا كان متصفا بالمطابقة او لا متصفا غير مطابقة وبهذا
 اوضح ما يقال من ان الاعتقادات على الجرد في ادم زيد في الدار فالمجرد علم حين خرج في جهل
 اللهم الا ان يقال ان اعتقاد كون زيد في الدار يكون على وجهين تقليدا وعلما والمراد هنا الاول
 الاول والمراد في كلام القائل هو الثاني فكما انه لا معنى للابصار الى اشارة الى وجود وجه

كأن في شرح في الدين الرضي
 للحاوية من

العقدة الكبرى

كما ان قوله فكذلك العقل
 بمنزلة مرآة الخ اشارة
 الى وجوده في جانب المشيئة

وهذا اوضح كلامه في هذا
 شرح الاصول من

الشك في جانب المشيئة به الآلة لا يخفى عن مسالكه وكان الظاهر ان يقول كذا لا معنى
 للعلم الا انطباع صورة العقول في العقل لا ما يفيد امتياز ويؤمن حقيقة العلم ككلام
 الامام حجة الاسلام ان الوصول الى حقيقة العلم لا يتصور بالحد الحقيقي الجامع للجنس والفصل وقالوا
 انما يمكن الوصول الى الحقيقة بالتقسيم والمثال الا ان العلم لا يتصور بالتقسيم المذكور يقطع العلم
 عن مطالع البتة وهذا المثال يؤمن حقيقة التفرقة بين المعرفة الحاصلة بالتقسيم
 والحاصلة بالمثال كذا يرد عليه ان المحققين من المنطقيين مراد بان التفرقة بالمثال ان
 قبيل الرسوم فكيف يعلم الحقيقة اللهم الا ان يقال جواز التقاطع من بعض عوارض الشيء
 الى حقيقة علم ما هو المعنى في الاجناس العالية وانه يريد بالمثال جزئيا من جزئيات
 فصره الرد على المحقق عند الذين لانه مثل باعتماد الوارد ضمن الاشياء الا انه يرد
 عليه انه ان اراد ان يريد جزئيا من جزئيات اصطفا لتمثيل غير الجزئي لا يدل عليه وان اراد
 انه لا يريد جزئيا من جزئيات فقط بل يريد الاعم مراد المحقق ايضا وذكرنا ان المراد بالمثال من
 جزئيات مع وقوع التمثيل من الامام بغير الجزئي لرفع توهم الاختصاص كما توهمه الشارح
 وهم في عبارته الاولى الخ المونوم من فوايد شرح الاصول ان هذا التفسير
 للعلم بمعنى الملكة كذا لا يلزم السباق والسياق اما الاول فلان سبب تصوير علم الكلام
 لمباحث العلم هو ان الرد على مكره حصول العلم اصلا او استدارته من النظر مطلقا وفي الآلية
 خاصة يتوقف على ذلك ومعلوم ان ذلك ليس بمعنى الملكة واما الثاني فلان انقسام العلم الى التصديق
 والتصديق وانقسام كل منهما الى الضرورية والنظرية انما يتلوه في العلم بمعنى الدار كما لا يخفى
 كما لا يخفى ما يذكر ويلفت اليه آية لانه اشارة الى ان المذكور من التوهم ان المراد
 وان صرح به في شرحه للعتايد الآلة لا يخفى عن التوهم كما مر اننا يقتضيه سابعة الحصول
 كخرج عنه علم الاشياء ابتداء اللهم الا ان يقال المراد من شانه ان يلتفت اليها ان التوهم
 كذا وقد يتوهم ان المراد المعلوم لان في ذكر العلم في فاسد ان يراعى التوهم

وقالوا انما يتبين معناه بتقسيم
 العلم الى قسمين العلم الذي لا يتناول العلم
 البتة اعلم ان ما يكون ذاتيا او
 عرضيا على ما يوافق قوله
 بالتقسيم المذكور من

الاشياء انما يذكر منه

الشك

المعلوم بوجود وصف المذكورة فيه ولا يخفى ان موافقة الحكم للدليل لا يستلزم ارادته منه
 فلا يلزم من كونه المعلوم مذكورا ارادة المعلوم من لفظ المذكور لعله لمن الكلمة قالوا
 يتوهم انه صفة مستقبلة خلق الله قيل بغير الجواب بالاستعقاب يقتض
 ان خصيل العلم لا يتميز العلم كما يقال ان النظر في المقدمتين يستعقب العلم بالنتيجة و
 ليس بجواب فان لم يتميز المعلوم مع العلم زمانا خرج ذهب كثير من العلماء الى انه عين التميز ولا يخفى
 ان هذا ذهب من استعمال الاستعقاب في الذات ايضا وهو واقع يعرف من تتبع مباحث
 العلل والمعلولات واما ما ذكر من ان النظر في المقدمتين يستعقب العلم فانما هو حكم النظر
 لاحد له ولا يلزم حصوله المحرور ببعض الحد ولا يخفى ما فيه لاننا لا نسلم عدم افادة
 الجمل المركب التميز وكذا التصور الغير المطابق لان المعنى من افادة التميز ان يكون المحل بحيث
 يلاحظ مركباته ويميزها عما عداه وهذا القدر حاصل فيهما صوابا او خطأ وقد تعالى الله بتعالى
 بقوله بناء على ان لا يوجب بانه يلزم ان يدخل التصور الغير المطابق ايضا لانه يقتضي له
 لما فيه من شايبة الحكم ولا يخفى ما فيه لان التصور الغير المطابق خرج بقوله يوجب يتميز لانه
 لا يغير التميز على زعم هذا العالم الصواب ما ذكره فلا تغفل ميلا الى خصيل العلم
 بالكليات فان قيل الكلام في تحقيق ماهية العلم وتخصيصها بالكليات امر خارج عن البيان
 قلنا المراد من التخصيص ماهية العلم بعد ثبوت عمومها بل تخصيصها اطلاق لفظ العلم
 مع المعنى عنها الخ فان قلت لا يخفى ان كون الكلية لازمة للعلم اولافها الاول لا مدخل لزيادة
 في الاطلاق بالطلالة حاصل بدون الزيادة ايضا لان المعنى لا يكون الا كلية وعلى الكلام في قوله
 مع المعنى عنها لان المفهوم منه ان يكون قيدا للمعنى الكلية قلت مع قوله مع المعنى عنها
 ان قيد الكلية مستغنى عنه لانه التعريف بدون صحيح شامل الى افراده مانع عن الاعتبار فلا
 حاجة الى تحصيل احد هذين الامرين بل اعتباره محال ولما لم يكن له كثر من المعنى وذكر
 لان التميز من المعنى الاضافية والنقص انما يكون للقضايا ولهذا حكموا بان التصورات لا تعاقب

قوله المرحوم
 سيبويه

الايرك ان قال بان العلم نفس يتعلق بالخصوص بين العالم والمعلوم وهم جمهور المتكلمين
 بانه يتميز مع عند النفس بغير الاحتمال النقيض ومن زعم ان التميز في التصورات هو الصورة الاولى
 وفي التصورات هو الابدان والنفي فقد خالف لهذا المقرر عند الجمهور على انه يلزم ان يكون العلم هو
 الصورة والحكم نفسهما كما اعترف به هو ايضا وليس بشي لان المراد من الاجابة الاستعقاب
 وهو معنى تصور لا نقيض له وبهذا يتبين بطلان ما يقال ان الشيء لا يمكن ان لا يكون له السب
 وبالعكس ان اعتقاد ان الشيء لا يخلو من الوجود لان قلنا ان يكون العلم ان يكون العلم انما
 الحكم باستناع النقيض في الحقيقة عبارة عن اعتقاد متطابقين كما ان الجمل المركب عبارة عن اعتقاد
 غير متطابقين وذكرنا صوابا مركبا قلت معنى الكلام ان العلم عبارة عن اعتقاد وانه الذي كذا
 لا يكون الا كذا في نفس الامر مع حصول ذلك الاعتقاد مع امتناع النقيض كقوله لا يمكن ان لا يكون
 حكم باستناعه وبهذا حال النظر فان معنى المكان النقيض فيه انه لو اخطأ بالبال الحكم بانه في ذلك
 الظن فان معنى المكان النقيض فيه انه لو اخطأ بالبال الحكم بانه في ذلك
 البسيطة حيث لا يمكن النقيض في متعلقة الا وضح ان يقول حيث لا يمكن نقيض متعلقه بانه التميز
 لا يمكن ان يتعلق نقيض المتعلق كانه متعلقا فان متعلقا عن القضية وان كان له نقيض الا ان التميز
 الحاصل في العلم لا يمكن ان يتعلق بذكر النقيض اما في التصور فله نقيض ولانه لا معنى لاحتمال النقيض
 بدون شايبة الحكم الخ مع ان عدم احتمال النقيض يجوز ان يكون باستناع النقيض او باستناع الاحتمال وان
 كان استناع النقيض مستلزما لاستناع الاحتمال وهذا كما ان استناع المركب يجوز ان يكون باستناع الماد والعموم
 وان كان استناع الماد مستلزما لاستناع الصورة فان قلت قد عرفت ان الشكل من التصورات وهو محتمل للنقيض كما
 مر قلت الشكل غير داخل في التصور الواقع فاما من العلم المعبر عما ذكره من كانه كالمعنى والوهم وانما
 هو ما اقسام العلم بالعلم الا ان هذا يصح في الحكم في اول المسئلة بناء على ان مباحث الصانع
 الخس خالصة في ذكر العلم ان معنى ما ذكره ان التصورات كلها مطابقة لما هي تصورات له وانما الظن
 في البعض فراجع الى الحكم الضمني وهو ان هذه الصورة هي التصورات فان الحكم في هذه الصورة

لنفس لان يكون من التزام التصور للتصديق وتحقيق ذلك ان التصور عبارة عن الصورة الخاطلة
 في العقل وهي انما تطابق لما هي صورة له وان لم يلزم مطابقتها لما جعل صورة له فانه فرق بين المطابقة
 والتطابق فاذا تصور الشئ بالوجه فان كان وجهه في الواقع فهو مطابقة له والحال وان لم يكن
 وجهه فهو مطابقة ايضا لما هو وجهه وانما الخطاء في التطبيق وهذا بالحقيق مع الخطا في الحكم
 الضمني وليس هذا غفولا عن الفرق بين العلم بالوجه وعلم الشئ من ذلك الوجه كما لا يخفى على من له
 علم بوجه فان مع علم الشئ بالوجه علم الشئ بوجهه لا علم الشئ بما جعل وجهه له وان لم يكن
 وجهه على ان علم الشئ بالوجه في غير المطابقة انما يتصور في العلم بالمعنى الاعم وليس الكلام فيه
 نعم يلزم هناك وجود العلم التصوري مع الجهل في التصديقي ولا يخفى فيه فانه لا يستبعد في ان يكون
 التصور كالتجرب من قبيل العلم وحسب العارض من قبيل الجهل كما ان السواد والبياض بانظر الى
 دونهما من قبيل المتضادين وباعتبار عارض المتضادين المتضادين او حكما وبالا كما في اختلاف
 المقلد لعدم سواد الجرم بهما الخ ورو عليه ان المقلد ربما لا يحصل له التجويز في المال بل يوسع على ذلك الاعتقاد
 ولو ذهب الى ان المكان التجويز فهو عامر في العلم ايضا ولهذا قال ولا عبرة بالمكان العقول وجوابه ان يقال المراد
 هو المكان المأخوذ بل سلب ضرورة الوجود فيجب الوجود وهذا المكان موجود في العقل فلا موجب علم
 ومنتق في العلم اذ فيه موجب كسابقين الزوج والعز ولا يقال العز لا يلزم للزوج كالانثيين مثلا بناء
 على ان الفرد من اقسام العز وقدينا ذكر في قوله ان الزوج اعم من مصروب العز في الزوج لانا نقول الكلام
 بمعنى عام متعارف اللغة وهو الواحد ايضا عود وهو فرد لازم للزوج لا يقال العز وان لم يكن لازما
 للزوج لكن الزوج لازم للعز علما هو مصطلح اهل الحنابلة يعني انه كلما وجد العز وجد الزوج كالانثيين فانه
 فرد وقد وجد فيه الزوج ايضا كالانثيين لانا نقول تاتى الاعداد من الوصوات لا ما حتم من الاعداد
 والخص في القصور المتغير الجملة والية يشعر بان جوابهم لا يمكن في الاصطلاح وعدم العود
 ضرورة انه وان اذفع به امر الاستبعاد ففيه وجه آخر من العناد وفي هذا الكلام إشارة الى ان
 مدلول الخبر والعقيدة هو الصدق وذكر لانه لا كان معنى التصديق في مثل هذا الخبر على قولنا البيان

رقعة الخاطلة

فوصف الزوجية انما يلزم
 لذات العز والزوج لا لزوم
 منه

عرض

وحيث ان مطابقة النسبة
 نفس الامر في الحقيقة

عرض هو ادراك ان النسبة مطابقة لما في نفس الامر على ما يفهم من لفظ البيان عرض والكذب في الخلق
 فقد ظهر ان مدلول الخبر مطلقا هو الصدق وان الكذب احتمال عقلي بمعنى انه لا يتبع عقلا ان لا يكون مدلول
 اللفظ ثابتا اذ لا فرق بين خبره وبين خبره لانه لا يلزم من كونه الصدق مدلول الخبر المخصوص عن البيان
 عرض وكونه الكذب في الخلق كونه مدلول لساير الاخبار والكذب محال فان قلت قد اتفق القوم على ان
 مدلول الخبر هو الحكم بوجود المعنى في الالبات وبعدمه النفي فلا يكون مدلول الخبر هو الصدق بل معنى
 المطابقة لما في نفس الامر غاية انه يفهم ذكر عند الاطلاق ولو لا التزام قلت معنى حكم الخبر بوجود
 المعنى الخ هو العقل النقي بان النسبة اجابا او سلبا مطابقة لما في نفس الامر وهو عين معنى
 الصدق فان قلت اذا كان مدلول الخبر هو الصدق فما معنى قولهم الخبر ما يحتمل الصدق والكذب اذ
 لا معنى لاحتمال الشئ لمدلوله قلت احتمال احد الطرفين اعني الكذب يوجب احتمال الطرف الآخر وهو
 غاية ان لا يكون الاحتمالان متساويين ولا ولا في قولهم ما يحتمل الصدق والكذب على تساوي احتمالين
 بل لا يبعد ان يدعى الدلالة على عدم تساوي كمن مراده ما ذكرنا في السطر في التخصيص
 ان معرفته وجوب النظر ليست تحض الوجود ان يتوقف على الاصلان مباوياً بالافرة او الحسن
 مبداء العلوم مطلقا ويرد عليه ان الضرورية ايضا مبداء بالاصح بالجزئيات ولهذا كان الحسن
 مبداء العلوم مطلقا ومصرح في عبارة القاضى اراد بالتصريح الدلالة عليه لفظا من غير ان
 يتمكن بالقرينة والافقوله يلزم يلزم الحصول لان معناه ذكرنا ونقول كلامه هذا معنى على ما يأتي في الجواب
 من ان المراد بالزوم الثبوت فيكون فيه اشعار بان العدة في الجواب ذكرنا لا فعل بقدر ان يكون امتناع
 الانفعال تفسير الزوم لا يتم امر التصريح اجيب عنه بان المعبر عن العدة وايضا لا يرد
 علينا هذا منافي لما مر اننا من ان قدر الحصول مراد والجواب ان قال الحصول معتبر في تفسير الشرط
 وغير معتبر في جزئه الذي هو عدم الانفعال ولا يلزم من اعتبار الشئ في الشئ اعتبار في جزئه
 ايضا ولا يلزم التكرار والمعنى ان الضرورية ما يكون حاصله للمعنى ولكن حيث لا يكون الانفعال
 عنه معزورا لا قبل حصوله ولا يجره فينبطيق التعريف على الضرورية ويخرج عنها النظر

فان اطراد تقدم الصدق
 لا يخلو عنها منه

سواء كان قبل الحصول او بعده

بمعنى انه لا يتغير بطريق جزئية العادة الحرة عليها العلم بحقيقة النتيجة والعلم بعدم العارض لا يتغير
 عن النظر مع انها ضرورية بان حصل ان بعد النظر لا بطريق النظر والكسب او ليس كذلك ما حصل من النظر
 يلزم ان يكون نظريا وانما يلزم ان لو كان حصوله بطريق النظر والكسب من الايمان ان النتيجة يلزم
 هذا التفسير مختار شارح لا يلزم المقدار بالذات ولهذا اذا بين الحاجب في الاستدلال في تعريف الغيبة حيث قال هو العلم
 على ما سيأتي منتهى بالحكام الشرعية العلمية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال اللهم الا ان يقال ان ذكر غير مسلم عند
 الشارح على ما سيأتي ان شاء الله تعالى وان كان ذكر العلم من غير صحيح كما استرنا اليه انما هو غير
 لتوجيه كلامه ان شاء الله تعالى وان كان يتعنى نوع شكك نعم ممكن منع عدم تفكك العلم بعدم العارض
 عن النظر على ما سيأتي في اخر هذا المقصد واما فيمن يجوز الكسب مثله التصفية والارهاق
 الخ فان قلت الارهاق ليس طريقا للكسب لانه غير متصور بل يشبهه وكذا التصفية فلا معنى لكونها
 طريقا للعلم او لا معنى لكون العلم كسبيا معذور اسوي ان طريقه متصور وقلت سيأتي في ان عارضا
 على وجوب المعرفة بالنظر انما قد حصل بغير النظر كالارهاق يلزم التوجه التام عما يقول به علماء الهند
 وهم البراهمة وكان تصفية على ما يقول به الصوفية ودعوى انها غير متصورة بناء على احتياجها
 الى مهادت شاقة لا يغني في المقصود لانه الاحتياج الى ما ذكره يقتضي صعوبة الحصول لا تتصور
 يخرج عن المتصورة ولهذا جعل العورة مبداء لمعنى في الحيوان به يمكن ان تصور عنه افعال شاقة
 وقرئوا الكسبي ما حصل من كثرة الاسباب اختيار العرف العقل والحس فان قلت
 سيأتي في اعتذار المنكرين للحس بان الجرم في الحس يتوقف على اشتراط لا يعلم ما هي ومنتهى
 حصلت وكيف حصلت فكونه مندرجة في الضروريات المتأهل للكسبي بهذا المعنى فلا معنى لقولنا
 منه لا يقال يجوز دخول ان الكسبي باعتبار مدخلية القدرة في الضروريات باعتبار انتفاء الاستقلال
 لاننا نقول حج لا يتألف الكسبي والضروريات لا بد في الاقسام من التام فقلت هذا مبني على ان الاشياء
 وهم لا يقولون بما ذكره من الاعتذار فان ذلك من تدقيقنا المتأخرين فخلصا عما ذكره من الأغلاط ومن ههنا
 يتبين كبر بطلان ما قيل في الجواب من انه مبني على الرايين في اعتبار القدرة في الجملة واعتبار الاستقلال

ليس به وجه في جميع الامور
 بل هو مبني على ما ذكره في
 الجواب من انه مبني على
 الرايين في اعتبار القدرة

الحسام

على

على ان اعتبار الاستقلال القدرة خلاف المذهب بان يتعلق به التصديق كالتصديق او
 النسبة وذلك لان التصديق ان كان عبارة عن مجموع العلوم كونه متعلقا هو القضية وان كان
 عبارة عن نفس الحكم فالمتعلق حقيقة هو نفس النسبة وان كان القضية هي المجموع ايضا
 واجب باننا اختارنا لم يحصل الجواب اختار الشئ الثالث الذي ذكره في الاعتراض الاول ورفع
 ما اجيب عنه باطله قوله او وجهه المجهول وهو محال لا متنازع التوجه اليه وما ذكره في الواقع
 من ان المجهول هو الذات المظن من الذات في عبارة الواقع هو لكنه المتقابل لبعض الاعتبارات
 سواء كان ذاتيا او عرضيا يدل عليه عبارة سابقا حيث قال فان المجهول مطلقا ما لم يتصور
 ذاته ولا شئ مما يصور عليه فظن قوله ولا شئ مما يصور عليه يدل على ما ذكرنا فان قيل في
 عبارة الواقع ههنا اشكال لانه يعلم من ان لا يكون فرق بين التصور بوجه ما وتصور الشئ
 بالوجه لان تصور شئ يصور عليه تصور للوجه لا تصور للشئ بذكر الوجه والمقصود ذكره قلت
 المراد تصور شئ مما يصور عليه من حيث انه يصور عليه فيتم التقریب وتبيين على ان
 مجهولية الذات لانه فيما يطلب تصوره ومن ههنا يعلم انه لا يجوز التعريف الرسمي بعد ما علم
 الحقيقة بالجدلان المقصود من التعريف اما الاطلاع على الحقيقة والتميز ولا نزاع في ان التميز بالحقيقة
 ام من التميز بالعارض فتميزه بعد ما يكون لغوا كان ذكره بالدليل لا التعريف ضرورة ان معرفة
 الحقيقة اعنت عن التعريف فلا يكون المطلوب الا التصديق ومن افرد به بالكرار والبالاخر
 والشارح المحض من ذكره عليه ان ذكر المحوثة في الداخل غير مفيد اذ لا يمكن في الداخل غير المحض
 اللهم الا ان يقال ان ذكرها هنا لا يستطرد الذكر في الخارج فيكون البعض المحض خارجا عنه
 ويلزم التعريف بالخارج لا يقال لا يلزم من تعريف الجزء الامر ان شاء الله تعالى ان يكون خارجا عن جميع أجزاء
 التعريف بالخارج لانه ان يكون بعض الأجزاء مركبا منه ومن غير ذلك الجزء خارج عن جميع الأجزاء
 بناء على ان الكل خارج عن الجزء فحج لا يلزم التعريف بالخارج لاننا نقول بين الكلام على ان كل جزء خارج
 عن الآخر واما فرض الدخايل فيجوز الجواب عنه وتظهر المنع وهو ان لا نسلم ان معرفة

او لا مجال لان من الذات العرف
 الخارج فان التعريف انما يكون بالاهيات
 منه

على ما اعترف به في المباحث
 فيقول هذا الكلام منقطع

الهية معرفة لكل شئ قلنا اجزاء تكون الاجزاء معلومة الى حاصلها انما لا تسلم حصول
 مجموع التصورات كين كانت يعنى الى تصور المجموع حتى لا يكون للنظر والاكسب انشوا في الحقيقة
 هو تلك التصورات بمجموع متميزة عما فاعطاه من الامور الاخر اذ حصل لها المطابقة للحدود
 فالكسب هو جمع تلك الاجزاء وترتيبها واما كسبها من حصول الهية المحصورة في الشارح
 ان معنى الكسب تحصيل اجزاء الصورة وهو يبنى على ما يسأل في فما وراة من الصفح من انه لا بد من
 الصورة في الحد التام وهو ايضا ناش من هذا التام والحق ان الهية المحصورة ليست من
 اجزاء الحدود لا انفار اجزاها في تصور الاجزاء والهية ليست منها نعم من لوازم المطابقة
 كما قلنا ولا يجرى نفعان الحدود ايضا الى ممنوع لان المراد من قوله مجموع امورها واحد منها مقدم
 ان كل واحد منها مرفوع في تعريف الماهية وقد صرح بهذا المعنى فيما بعد معطلا حيث قال فانها
 متعومة لجميع الاجزاء بمعنى انه ما من جزء من الاجزاء الا وله مرفوع في التعوم والكلم هو الماهية بمعنى
 الكل من غير اعتبار مدخلية الاجزاء فيه لا يقال الحدود ايضا مركب لانه اذا تكلم في الماهية
 الحدودية بالاجزاء سواء عبر عنها بالحدود او بالتعريف باعتبار المدخلية يرفع الشك لانها لا يكون
 اذ الوحد كل جزء على حدة ولا نزاع في ان حال كل مركب مع اجزاء ليس كذلك فانه قد يلاحظ
 المركب ملاحظة واحدة اجمالية من غير اخطار تفاصيل اجزائه واما قوله لان الحدود ايضا كذلك
 فاعلم ان مثل هذا التركيب يشتمل على التكرار بحسب الظاهر فانه كلاما لفظيا ايضا ولفظ
 كذلك يرفع عن الاخرى وليكن ان يقال لفظ ايضا اشارة الى التشبيه ولفظ كذلك الى وجه
 التشبيه فالمعنى فيما نحن فيه ان الحدود كالحديث مجموع امورها واحد منها مقدم وقس على
 سائر المواضع فانه مطروعا غالبا لجوار ان تكون الاجزاء معلومة ويقصر الى حضورها بمجموعة
 مترتبة الاولى ان يترك قيد مترتبة اذ اجزاء انما يعيد تصور المجموع متميزة عن غيرا ولا يعيد
 عطوف على تركه المذكور تصورا مترتبة ضرورة ان لا ترتب في الحدود ولهذا قال فيما بعد لا بد من ملاحظة اجتماع
 حلق الصعي بعض الاجزاء فليكن يتصور هنا احصاء الاجزاء بمجموعة ولكن ان يقال لما كان حقيقة الكسب

وليس لحد اجزاء غير اجزاء
 الحدودية من ردهم

عند تحصيل الجزء الصورة وهو جزء واحد يعيد تصور المجموع مجتمعة متميزة عن الاغيار
 ويؤيد ما ياتي في التوضيح بقوله ولنعبر بالهية الاجتماعية الى من غير احاطة حقيقة
 شئ من الاجزاء يرد عليه ان العرض من التحديد على ما ذكره بعض المحققين اما الاطلاع على
 الزاكن في التحديد واما التمييز كما في الرسم فاذا كان الجزء معروفا فلا بد وان يكون حذرا فلا يكون
 ذلك بدون الاحاطة حقيقة شئ من الاجزاء فان الزهني يستعمل من تصور المرفوع الى
 تصور لانه كان الظاهر ان قوله من تصور اللازم الى تصور مرفوعه الا انه قد اشار الى حله
 بقوله وينبغي ان يعلم الى انه هذا التسليم نظر من قال الوحد الى فيه منع ظاهر وذكر
 لانه صرح الشارح في فوائد شرح مختصر الاصول ان معنى اللازم البين هو ان يكون حيث حصل
 منه الانتقال الى المرفوع البين وذكر توقف على الاختصاص لا على العلم به كما توهم ويمكن ان
 يقال ما صرح هناك هو معنى اللازم البين واما معنى اللازم البين البين لا فزاده بين الانشاء
 عن الاغيار فالظاهر هو ما اراده الشارح ههنا فيقدم علم العلم بالجنس المقتدر العطر
 فان قلت ما المراد بالتركيب التقييد فان المتعارف هو الموصوف مع الصفة وهو الجنس
 مع الفصل وليس في الحد اجزاء الجنس مع الفصل قلت سيال في آخر البحث ان المراد من
 التركيب التقييد هو الجزء الصورة للحدود في الحد جزءا اذ هو جزء الجنس والفصل
 الذي هما المادة ولهذا قال الشارح فيما نقل عن المجيب ان التعريف بالجنس والفصل لا على
 الترتيب لا يكون حذرا تاما ثم اصر على ان جميع الاجزاء المادية والصورية الى قوله بل يحصل
 لم بجميع اجزاء المادية والصورية الى لا يخفى عليك انه اذا خص هذا الكلام يرجع ماله الى ما قاله
 الشارح اول ان الجواب بالعرف بين الاجمال والتفصيل فتصور انه الموفق بعد شرائط
 الاوراك ولا انتفات وسلامة الآلات انما زو هذا القيد للما يلزم دخول بعض البرهيات في المشا
 فيما اذا لم يلتفت او فقد سلامة الحسن واما المحررات فهي قضايا الى الحان من وجه
 الحصر هو البرهيات اولاً في المشاهدات ثم العظريات ثم الحرسية ثم المتواترات ثم المحررات

هذه

الا انه لم يشرع في البيان على هذا النمط بل اعتبر الترتيب الذي ذكره اولاً في قوله وحصول
 التصديقات الضرورية في رتبة والسبب في ذكر الترتيب كما هو متقدم بالبرهان
 فقط واما المشاهدات فلا تحتاج الى ان ينظم العقل فقط وهو مقدم على ما يحتاج الى ان
 ينظم الى العقيدة كما في الفطريات وهو مقدم على ما ينظم اليها ولا يكون لازماً كالخبريات واما تقدم
 الخبريات على المتواترات فلان احتياج الخبر الى مجرد تكرار المشاهدة والمتواترات يحتاج الى
 الى المشاهدة احتياج اكثر شتابة الخبرين اكثر يتبع تواترهم الى بقى الكلام في تقديرها على
 الخبريات مع ان الاصل ان يقدم عليها لان احتياجها الى ما ينظم الى العقيدة فقط الا انها اعلمت
 وخفائها اقرت عندها ويسمى وجودها بالحكم بانها خفاؤها وغيبها يدور عليها لوجودها
 لاختصاص العقل به بل توجد في البرهان ايضا اذ اورد الجوع والام والعطش ما لا نزاع في حصوله
 لها فلا معنى لعد الوجوديات من المشاهدات ثم تقسمها الى ما يقضي بالحكم بالعقل بواسطة الخواص الظاهرة
 او الباطنة اللهم الا ان يقال المراد اذ اورد حصولها وغير حاصل للبرهان ومنها ما يجنبه بنوعه الى
 الوجوديات لا يقال الوجوديات من المشاهدات والمشاهدات ما يحكم بالعقل بواسطة الخواص الظاهرة
 الباطنة ومثل هذه الوجوديات مما لا حكم للعقل فيه بواسطة الخواص ولهذا قال بنوعه الى الآلات
 برينة لانا نقول يجوز ان يكون القسم اعم من المقسم من وجه او يقال من غيرنا راجع الى مطلق
 الوجوديات ففي الخبريات في تكرار المشاهدة ومعارضة القياس الخفي لا يقال هذا لا وجه له
 الخبريات من القسم اعم من المقسم الى العقيدة فقط بل يكون من القسم اتانست اعم من المقسم
 اليها كما في المهورات لانا نقول لما كان التعويل فيها على القياس الحاصل لا كسب لم يلتفت الى ما
 ينظم الى العقل من المشاهدة كما في المشاهدة وكذا الخبريات وانما يذكر احكام الوهم في
 المحسوسات والمشاهدات الظهور من خلية الحس فمع ان المشاهدة تسمى بالخبريات اذا كانت
 بالحواس الظاهرة والوجوديات اذا كانت بالباطنة فضلاً عما لا يكون ضرورة هذا
 معنى ان لا يكون الظن ضرورياً والمحققون من العلماء الشبه ولهمذا اعترضوا على تعويل العلم

بانه يتناول الاعتقاد المطابق اعني الظن الصادق الحاصل عن ضرورة او دليل ظني الا
 يرد عليهم ان احتمال النقيض ولو مرجحاً ينافي الضرورة ولكنه ان يقال احتمال النقيض
 انما ينافي اليقين لا الضرورة وهي اعم من اليقين الا يرد ان احتياجه من الضرورة لا ينافي
 غلط الحس واعتبار الامور المنقبة لتحصيل اليقين لا لتحصيل الاوراك الحسني فتأمل
 العلم الحاصل بالضرورة من جهة ان الاحتياج الى قوتهم من هذا ان ليس بنظره فيلزم من هذا
 مع قوله وليس ضرورياً لكونه ولطفاً بينهما ثم اثبات الواسطة في المتواتر على الوجه المذكور فغيره منه
 بثبوتها في الاقسام الثلثة الباقية لا لاخفي على الناظر والظاهر ان ما اوردوه في الامة النسبية في الله
 في عقايد من قوله وما ثبت منه بالبردية فهو ضروري وما ثبت بالاستدلال فهو كسالي مبنى على
 هذا الرأي اعني القول بالواسطة وهذا الاختصاص بالمحسوسات لان العقول الصرفة ايها قد تقع
 فيها الغلط المحرر عليه انه لا حاجة الى التدقيق في حكم الحس لصرفه الى حكم العقل فانا لو فرضنا
 ان الحس حاكم حقيقة ثم قلنا انه يغلط امكن لنا ان نقول اذا كان عدم اعتبار الحس لاجل وقوع
 الغلط وهذه العلة موجودة ايضا في العقليات الصرفة واحال ان الحكماء اعتبروا العقليات الصرفة
 ولم يطعنوا فيها والاولى ان يقال الغاية في ارجاع الحكم الى العقل هو التيقن الاجمال على الشبهة
 الموروثة لا غلط الحس وذكر ان حصول الشبهة هو الدلالة على غلط العقل في الاحكام
 الصادرة عنه بما وانه الحس وذكر ما يورث احتمال تطرق الغلط في الاحكام التي يستعمل
 العقل بها اذ لا شبهة لمتهم فلو علمت تلك الشبهة لا تقع الوثوق عن البرديات ايضا
 ليس بحاكم اصلاً بل مع ان قوله فلا بد من حاكم اخبر به على ان الحس حاكم لا يقال يمكن توجيه
 الكلام بان المراد من قوله ان حكم الحس ان حكم العقل بواسطة الحس قد يغلط فلا بد من حاكم
 آخر وهو العقل الصرف لانا نقول الكلام في الامور الحسية فلا يتصور فيها العقل الصرف
 ولا يلزم من التعرج في الفرع التعرج في الاصل وانما لم يذكره عما يلزم من التعرج في الاصل
 التعرج في الفرع اعني من التعرج في الحسية التعرج في البرديات اذ لا يلزم من استثناء المعلوم

استفاء اللام وبهذا لم يكن رفع المقدم في المتصلة منها لكان الواحد اثنين لان
 الاثنينية يعلم بلا حجة ان كل واحد من المكائين مشغول بجسم فلو تصور حصول الج
 فكل واحد من المكائين كان الواحد اثنين لوجود علة الحكم بالاثنية فيه وخلق الماهية عن الوجود
 المستلزم لقيام الوجود بالعدم الحيرد عليه ان خلق الماهية عن الوجود لا يستلزم قيام
 الوجود بالعدم عند بؤته بما ضرورة ان السلب مطلق لا دائم فخلق الماهية عن الوجود
 في بعض الاوقات وقيام الوجود بها في بعض اخر والمطلق لا يتناقضان فجاز ان يخلو
 الماهية عن الوجود فلا محذور والاولى ان يقال ان خلق الماهية عن الوجود ولو بالاطلاق
 ممتنع لما برهن في مسئلة ان المعلوم ليس بشئ حيث اعترفوا بحقيقة اثبات اولى الخ
 الاعتراف بحقيقة الاثبات في كلام العنادية وهو قولهم ما من قضية بريمية او نظرية الاوفا
 معارضة الخ والاعتراف بحقيقة النفي في كلام العنادية وهو قولهم وليس في نفس الامر بشئ بحيث
 ان ثابت مقرر لا يقبل التمسك فان الخ صفة مشبهة يدل على التقر والشكوت وما وقع في
 شرح للعتايد من قوله انما يتم على العنادية فالمراد به هو الالتزام المذكور هناك امكن للعددية
 ان تختار الشئ كما يقولون ان النفي ثابت في اعتقادنا وشكوت الشئ بحسب نفس الامر
 بؤته بحسب الاعتقاد عندهم بل مغترة الى الاكتساب لا يقال لهم لا يقولوه بالحقايق
 مطلقا لان يذكرو البرهيات والحيثيات واعترفوا بالكسبيات ولكن يتصور ذلك فان
 كسبيات اخرى مما لنا نقول مراده انه يلزم الافتقار الى الكسبيات ومعلوم انها فرع البرهيات
 وقد اشار الى هذا المع مرة فلم يقدح في ذلك فيما سبق ويتوقف لا محالة على حصة هذه
 القضية الخ واما ان يصرف على انكار الخ لا يقال لهم يقولون نحن لما اعتقدنا احراق انا
 فمخبرنا لا نقول في قوله لهم فليعتقدوا باننا برؤ وسلام في لا خسرنا فان قالوا اعتقادوا
 لاحراق صار معبرا لا يمكن تبديله فقد ثبت شئ من الحقايق وتقرر ومن حيث الرجوع
 عن مبدء الثانية فان قلت في المبادى التصورية لا يمكن الرجوع منها الى المطلوب بل اذا

الى كون الافتقار الى الكسبيات
 محصلا لغرضهم منهم

المصالح الثالث في النظر

تم المبادى منى المطلوب والتحقيق ان مبدء الحركة الثانية اول ما يوضع منها للترتيب
 والمطلوب هي المنهى فلو هذا يمكن الحركة الثانية قلت قوله في الكلام والمقصود
 هو ما ذكر فان الرجوع من اول ما يوضع للترتيب يعود عليه ان رجوع من المبادى
 بمعنى الرجوع من جنس المبادى او الجمع باعتبار محل المواد فيقال هو حركة الزهوى
 الى مبادى المطلوب يرد عليه ان هذا يوجب في الفكر بالجمع الثالث على ما بين في موضع
 فكيف يغير الامتياز اللهم الا ان يقال المراد التميز في الجملة وبالطريق ما يتجلى اليقين
 فيتناول الظن الصرف الخ لا يقال فكذا يتناول الموصومات والمشكوكات ولا تعزى ولا
 نظريتها لاننا نقول ما حجارة عن التصديق فانه قال ما يتجلى اليقين التصديقات وفي التفسير
 البيضاوى رحمه الله يجوز ان يكون المراد من الظن في قوله تعالى ان يتبعون الا الظن ظاهرا والرائى
 الفاسد بناء على ان الظن يطلق على ما يتجلى بالعلم وحركة حوفة عقله من شئ الى شئ
 ان حصل له العلوم المرتبة المودية الى ذلك الماطح الظاهر ان التشبيه السابى هو كذا العرفان
 المذكوران من مذهب غير رايه استاليم وهم الذين يرون النظر مجرد التوجه من غير ان
 يكون في ذلك استعانة بمعلومات سابقة وتؤيد قوله عن اشراق النور الا ان الموجب
 لغيضان المطلوب فالاول في ذلك التشبيه ان يقال فلما انا ادركه البصر توقفت على المواجهة
 وتقليب الحرقه وارالة العشاوة المانعة من الا بصار كذا كذا الادراك بالبعيرة يتوقف
 على التوجه نحو الماطح وحذو العقل نحوه طلبا لا ادراكه وتجربته على الغفلات التي هي بمثابة
 العشاوة لا ادراكه فمما وقع في المواقف ان المراد به الحركات التخيلية ليس كما ينبغي
 وقد قلنا المراد من التخيلية ما يتجلى بالعينية ويستعمل التخيلية بهذا المعنى الخ الحركة
 الذهنية مطلقا كما قال امام الحرمين وهذا وان تكلن اوله لانه المناسب لمقام الحسن
 وهو مطيع نظر صاحب المواقف والصواب ما ذكر في شرح الاصول الخ انما قال
 والصلوة لان التفسير السابق لم يحصل فيه الاحتراز عن الحدس وكذا عن الحركة فيما يوارد
 الصواب

قائمة الاشارة

وقد تجر عن هذا المعنى بالانهاج

قال الشرح في المحقق
 قد كان في شرح المواقف

من شرح
الموافق

من المعقول لا اختيار كما في المنام لكنه بعيد من جهة ان الجارة لا يدل عليه صلا ولم يعهد في
المعقولات الخ وفلكلان سائر الترادف واتحاد الدلول في تمام التحديد عبارة ظاهرة في خلافه
بعيد وهذا كذا لان المتبادر من ان الفكر من اجزاء الحروف لا يدل على الترادف ليقول النظر
والفكر كما ذكره سينا في النجاة عند قصر الترادف بين العلم والمعرفة حيث قال العلم علم ومعرفة
اما تصور واما تقدير فان قلت قد يتقضى مثل هذا التوجيه في التلويح في تعريف الكتاب قائلا
ما له وجهان ظاهرهما صحيحا مقبولا عند الكل فلكل المراد من ظهور الوجه الصحيح المقبول الظاهر لا فاما
الوجه الآخر جزا من الخلف يستلزم ذكر الحروف في الحد لا يقال قد جعل الظهور هنا للتعقبات
ايضا لما خالف المعهود ويوجد عن الغم لا نقول ان البعيد عن العلم ثم هو ضمن المعروف عن لفظ
القرآن وهما جعل الفكر بالمعنى الاعم لا الخالق العرف والحاصل في حمل التعريف على المتبادر ما خالفه
اما جعل المحرور جزا من الحد وحمل القرآن على غير المتعارف واما هنا فلا يلزم ذلك لان فهم المعنى الاعم
من لفظ الفكر ليس بذكر البعد فلا مانع من المتبادر الاسكن وهو حمل الباء على السببية
القريبة في طرح الاسباب البعيدة كما خيرة والقوة العاقلة وكثير من آلات الادرار
والدليل نعم اما ما عدا الدليل فظاهر واما الدليل فلا يطلب العلم به او النظر بوسطه بالنظر
الواقع فيه وذكر ان الدليل محل النظر شاملة لكل فرد هي كونه على احد الاوصاف وبناء
على ان اولاد الاشياء ويرد عليها كونه على احد الاوصاف انما هو على تقدير ان يكون التقييم
الحرف والافعال تقرير تقسيم المحرور كونه المعنى ان قسما من المحرور ووصف كذا وقسم اخر منه
وصف كذا الخ فلا مانع لقوله ويقع كلمة او الخ وذكر بان يكون حركته في المعقولات لتحصيل
البيان الخ ما خذ هذا الكلام قولهم في تعريف الخبر بان ما احتمل الصدق والكذب ثم قولهم في توجيهه
اذا كان بالنظر الى مجرد ماهية الخبر عن ثبوت شيء لشيء فان ملحق مفهوم النظر اعني الحركة في
المعقولات لتحصيل المبادى كما يكون لطلب الظن وليس المراد ان الخصوصية التي يطلب بها
العلم هي التي يطلب بها الظن وبالعكس وبهذا ينزف ما اورد من ان المعروف واجب صدقه على

سك

كله من افراد المعرفة ولا نسلم ان الذي من شأنه ان يطلب به الظن كالقياس وجزء الواحد مثلا
فينصرف عليهم من شأنه ان يطلب به العلم كالكتاب القطع الدلالة نعم يريد ان هذا اظهر التعريف
عن المتبادر فان المتبادر هو الطلب بالفعل فانظر صحيح يورد الى المطلوب والا فكل
لا يؤدى اليه لا يقال اذا كان للنظر صحة وفساد بهذا المعنى ايها المتبادر لما مع قوله فيما بعد فظهر
ان في تقسيم النظر الى النظر الصحيح والفا سدا باعتبار المادة والصورة يجوز الخ لاننا نقول ماد
ثم ان وصف النظر بما هو صحة المادة والصورة يجوز لان وصفه بما مطلقا محال فان مقصوده
الرد على صاحب المواقف حيث زعم ان وصفه بما حقيقة لا محال لكن لا يخفى على ان مراده ان
وصف النظر بالصحة والفساد والاصلين له بسبب صحة المادة والصورة وفسادهما وفساد
احدهما وفساد حقيقة لان وصفه بوصف المادة والصورة حقيقة فان قلت صحة النظر بالمعنى المذكور
يوجد ايضا في النظر الفاسد من حيث المادة فليس سلب ان الصحيح هو ان الفاسد مطلقا لا ينفرد
ولو سلم فالمراد من التاديب الاستلزام الكلي وهو فائت في الفاسد مادة لا محل للاستلزام
على الاستعقاب العادى لا يقال الوجوب لا يرفع الوهم لانه ايضا محتمل الوجوب العادى لاننا نقول
الوجوب بغير ذكر الاستلزام لا يمكن حمله على العادى ولا نقول الاستلزام لا يمكن حمله على العقل اذ ليس
الاستلزام العقلي بطريق الوجوب العادى وحمل على العادى وجب الالفاد طصوره من ذكر الوجوب
في الجواب ان وجوب الالفاد كالعالم مثلا معنى امتناع انما يمكن انما هو ان هذا الجواب
وان انزف به اعتراض المواقف بان لا يصح مع كونه قادرا فحار لكن لا ينزف به اعتراض
بانه لا يصح مع القول بلستنا والاشياء الى القسمة ابتداء فان قلت معنى لمتناه الكمال الى ابتداء
انه الموجب لكل ممكن بالاستقلال لان يوجب ممكننا وذكر الممكن وذكر الممكن ممكننا آخر على ما يراه
الفلاسفة وهذا لا ينافي توقف البعض على البعض كطريقه على الحسم الوصول الى المنتهى على الحركة
الى غير ذلك مما لا يخفى لا يقال يلزم احتياج الواجب في ايجاد هذه الاشياء الى ما يتوقف هو عليه لاننا
نقول ممنوع لان الاحتياج في الحقيقة راجع الى الفعل المتولد والحكم ان هذا ايجاد المحتاج لا الاحتياج

سكون هلام من الصحة مفهوم من
الواقع وصرح في نزح مست

ومن هنا ينزف كلام بعض الافاضل
في شرح المواقف وهو ان المراد من قوله
امام الحرمين والقاضي بالاستلزام بطريق
الوجوب الرجوع العادى دون العقلي

مطلب
بما يطلع ما زعم الفلاسفة من ان ترتيب
بعض الممكنات على بعض لا بطريق العادة
يوجب ان لا يستلزم وجوده الى الابد

في الاجاد كما في اجاد الاعراض قلت من هب الاشاعة ان الجميع بعزلة الله سبحانه
 انه لا مدخل لبعض اثاره في بعض حيث يمنع قلعه عنه عقلا بل الترتيب الواقع في امثال
 ما ذكره من اجزاء العارة من غير لزوم عقل وهذا ما قالوا ان جميع الممكنات مستندة
 اليه سبحانه ابتداء ولا علاقة بوجه من الحوادث المتعاقبة الا باجزاء العارة خلق بعضها عقيب
 بعض لا لاصراف عقيب ملكة النار والحق بعد شرب الماء وملك ان تعالى ان هذا المذهب
 الاشعري خاصة وهو غير مسلم عند العام كين وهو يحدو الخالق فيما زعم الاشعري
 فعدم استناد الاشياء الى الله سبحانه بالبعث الذي زعم الاشعري لا يخرج فيما ذهب اليه الامام وانما
 العادة عدم الاستناد بالبعث الذي ذهب اليه الفلاسفة وهو غير لازم لان الفعل المتولد
 خلق الفاعل المبشر وتعين المولد بشعر يذكروا قسرا الامور بان حركة اليد والفتح
 معلولا لا مرفوحا وما ذكره الفلاسفة في تهاافت الفلاسفة من ان القول بان كذا اقتراف العظم
 بلا قاة النار الملازمة عقلية بينهما انكار لا شرع في مثل سلامة ابراهيم عن نار
 مبرور فاما قصده الرد على الفلاسفة العالمين بان تاثير العلة في العلول على سبيل الاجابة
 وامتناع الخلق من غير قصد واختيار وهذا لا يقدح في لزوم شيء شيء لزوما عقليا
 وتوثر الموتر في الملزوم على سبيل العوض والاختيار بدون الاجابة غاية ما في الباب انه لو خلق
 الملزوم بالعوض والاختيار بل باللائم لزوما عقليا فان قلت في سلامة ابراهيم عن نار
 مبرور يرد الاشكال اولنا في انه خلق ملاقات النار لابراهيم عن فتح على انه اخرج النار
 وثاق ابراهيم عن دونه قلت يجوز ان يكون المعجزة انقلاب النار هو وطبيته على خلاف العادة
 على ان ملاقات النار ليست سببا لاصراق مطلقا بل ذكر كخلق حسب قابلية الاجسام
 فيجوز ان خلقه في جسم ابراهيم عن خاصية تمنع قبوله لاصراق ويكون المعجزة وكذا الحقيقة
 واضر نظم الآية الكريمة من هذا وكذا الحكاية صراق الوثاق وان كانا لا يلزم انساب الاول
 يرد عليه ان هذا مخلص ايضا للفلاسفة فلا يلزم انكار مثل هذه المعجزة ولو صح هذا

باب يوجد هو ممكن
 وذلك ممكن ممكن آخر
 فلا يكون مستلوا لكل اليه
 ابتداء منه

الاعتراض

الاعتراض لا يرتفع علاقة اللزوم عن الممكنات فترد من مذهب الاشعري
 وهو ان لا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة الا باجزاء العادة الخ ان علاقة اللزوم
 العقلي مرتفع عن الممكنات والعلاقات الموجودة فيها من علاقة اللزوم العالي حتى لو كان
 التصديق بالمرتبة مع التصديق بالنتيجة كذا ذكره كالمهمة مع الخاصة ما لا يتوقف التصديق
 بالنتيجة على التصديق بالمرتبة بدون ان يتوقف على التصديق كونها مستلزمة للمرتبة
 كما لا يتوقف تصور الماهية على العلم بكونها الخاصة سقط السؤال الذي ذكره بقوله فان قيل
 الحكم بان النظر يفيد الخ وذكر لانه ملك اختيار الشيء الذي من غير لزوم الدور لا منشاء
 الدور توقف النتيجة على التصديق كونها للمرتبة مستلزمة للمرتبة الذي هو معنى كونه النظر
 يفيد العلم وبهذا ان دفع ما يقال من ان الحكم بكونه انظر يفيد العلم على تقدير كونه نظرا يحتاج
 الى دليل كونه نتيجة ان النظر يفيد ولا شك ان العلم بهذا الدليل كافي في العلم بان النظر يفيد
 غير توقف على العلم بكونه يفيد ان ههنا قابلية جلية وهي ان ليس معنى قولهم النظر
 التقصي كما يفيد العلم بالنتيجة يفيد العلم بان ذلك علم لا جهل ان ذلك النظر يفيد يفيد ذلك
 ليرد عليه ان المكتسب من النظر هو العلم بالنتيجة نفس العلم بان النتيجة حقيقة بل معناه
 ان في كل نظر صحيح علمنا ان نقول النتيجة لارته لمقرتين حقيقتين وكل ما هو لازم للحق
 فهو حق ولا كان احدا انظر ما خلق هذا النظر يفيد نظرا اخر ما قلت هذا لا يفيد
 في دفع التسلسل ضرورة ان افادة هذا النظر ايضا نظري يحتاج الى نظرا اخر وان كانا مأخوذا
 من هذا قلت محمول الجواب على هذا هو ان اختياره نظري ولا يلزم التسلسل لجواز
 الانتهاء الى ضرورة الحق والقول بان لا يحتاج الى نظرا اخر بالبعث الذي قررنا بعد هذا المعنى ضرورة
 ان المأخوذ من ذلك النظر افادة ضرورة في ذهاب بعض اهل التحقيق الى ان الحكم يرجع
 الى الشك الاول الى قوله وعلم حقيقة في شرح الاصول ومعرفة حقيقة البرهان الى الدليل
 وسط مستلزم للمطالع الحكم به حاصل للحكم عليه ببيان ان النسبة بينهما اذا كانت

مجزئة فان لم يكن هناك امر ينتسب اليها فلا بد ان اصلها كان فان لم يكن حاصلها للكم
 عليه لم يستلزم انتساب المطلوب اليه فلا بد ان ايضا وان كان حاصله ولا بد من
 استلزامه للطلوب والا فلا بد ان يظهران حقيقة ما ذكره فلا انتاج الا فيما وجدته فيه وان جرت
 الدلالة ان موضوع الصغر في موضوع الكبر فينتج في حكمه فلا يعلم الانتاج الا بذكر حقيقة
 البرهان وجهه الدلالة المختص في الشكل الاول ومن ههنا المستدل بعض المتأخرين وهو
 القاضي البيضاوي بيان ذلك ان تفاوت الاشكال وضوحا وخفاءا انما هو من جهة تفاوت
 طرق البيان فلا بد ان يكون المقصود من هذا الشرط لترتيب عليهم ما يترتب عليه لزوم
 بعضا بلا وسط وبعضا بوسط الخ لا يقال اذا كان طرق البيان من شرايط العلم بل هو من نتائج
 التي هي لوازم الاشكال الخ لم يتصور تحقق لزوم بلا وسط ضرورة تحقق الوسط في ضرورة تحقق
 طريق من تلك الطرق لانا نقول البيان قد يكون مجرد الانتفاع وقد يكون بالانتساب فيما
 بمجرد الانتفاع يكون بلا وسط ونظروا دليل اوله حادث متعدي الرابع فان قلت
 المعبر في الشكل الرابع اذا كانت الصغرى موجبة جزئية ان يكون الكبر سالبة كلية و
 ههنا الصغرى موجبة جزئية والكبر موجبة كلية وهو غير متج في الشكل الرابع قطعا قلت
 انما لم حوزوا ذلك لان الرابع انما يرتد الى الاول باحد طريقين ^{الترتيب} فاذا عكس الكبر
 الموجبة الكلية تصير جزئية ولا يصلح للكبورية في الشكل الاول وههنا قد اشار الى تفصيل
 ذلك بقوله اذا صرح العكس فكيف يمكن السؤ بغير المقدامين واما الرد بعكس الترتيب فلا
 يمكن تفصيل ضرورة ان الصغرى موجبة جزئية لا يصلح للكبورية وانما لم يورد الشبهة
 السابقة الخ محصل كلامنا ان الوجه الآتي يرد على ان النظر في التصديق الا ان ذكر النقطة
 ليس علما والشبهة السابقة يرد على ان النظر لا يغير التصديق اصلا فلا وجه لجمعها في
 قرن واحد لكن يريد عليه الوجه الخامس فانه يرد على انه لا يغير التصديق اصلا لان ما افاده
 النظر من التصديق ليس علما فان قلت المقصود من كون التصديق الحاصل عقيب النظر علما

الا ان هذا الاستلزام افاده نفس التصديق في ذكر لتوسل به الى نفي العلية قلت
 قلت فلتكن الشبهة السابقة ايضا كذلك بناء على ان نفي التصديق يستلزم نفي علمية الحاصل
 ينبغي ان لا نكره العدم في محل الخلاف لانا علم مستقيم منتظم قريب من الاوثان
 لا يقع فيها غلط ويؤيد الوجه الاول للسمية لا يرد على عدم الافادة في العدميات او ظهور
 الخطاء عقيب النظر الواقع في العدميات ممنوع الا ان الوجه الثاني لا يفرق بين العدميات
 وعينها لا تكون ضروريات الا بمعنى ان يضطر الى الجرم به الخ قيل المحرم بل ضرورة
 الحاصل بالنظر عن انه لا يحتاج بعد ذكر النظر الى نظر اخر وهذا هو المعنى العمود للضرورة
 مع التقييد اذ لا ملاحظة التقييد لما يوجب السؤال بان الحاصل بعد النظر انما ضروري
 ويكون ترديدا فيحيى وانت خير بان الضروري بهذا المعنى لا ينافي ظهور الخطاء عقيب
 فلا يكون هذا المعنى مراداً للمكر فلا وجه للاختيار في جوابه واما توجيه الترديد فقد اشار
 الى حكمه بقوله وكأنه على حرف المضائق الخ ومن ههنا امكن في القضية النظرية اختلافا
 التقييد بخلاف القضية البرهانية اما امكان الاول فلان موجبها هو النظر فاذا غفل عن
 النظر امكن ان يعتقد ما يناقض ذلك وما عدم امكان الثاني فلان الموجب كذا في تصور الطرفين
 فاذا اوجب تصورهما حكما اجابيا لم يمكن بعد ذلك ان يعتقد السبب ولا يمكن اعتقاد
 النقيض لعدم تصور التصور لان اتحاد الموضوع والمحمول شرط في اطراف المتناقضين
 الرابع اقرب الاشياء الى الانسان اتصالا الخ فان قلت هذا الوجه للمهندسين وانكارهم
 انما هو في الطبيعيات والالهييات لا مطلقا والمفهوم من هذا الوجه انكارهم في غيرهما ايضا ^{انما هو}
 قلت عدم افادة النظر في الطبيعيات والالهييات انما ينشأ من نفس النظر واما في النفس فاما ذكر من
 خصوصية مادة النفس من نفس النظر لا يقال فخل هذا الا يتم لمتداهم لانه لا يلزم من عدم
 افادة النظر في هذه الخصوصية عدم الافادة في الطبيعيات والالهييات لانا نقول ان هذا ليس استلزاما
 بل تنبيها بالاولى على الاعلى وعدم النظر لا ينافي كونه بحيث الخ ويورد عليه قولهم في
 تقرير

الدليل ما يمكن التصور بصريح النظر فيه الخ فان قيد الامكان يشعر بان الدليل دليل وان لم
ينظر فيه بالفعل ان افادت فساد كلامنا كان النظر بعيدا للعلم لا يقال افادة فساد
كلام الخصم لا يستلزم افادة العلم لجوان الزام الخصم وفساد كلامه وان لم يكن النظر بعيدا
للعلم لاننا نقول انا يكون ذلك اذا كان الالتزام مبنيا على مقدمات سلم عند الخصم وليس الامر
هنا كذلك فلا بد ان يكون نظرا لخصم بعيدا للعلم ليحصل الالتزام اذا كان الخصم ممن لا يمتنع
بالنظريات وهذا المعنى مما قرره الشارح في شرحه للعقائد بعبارة اخرى والمآل
واحد وهذا خلاص الدليل فان له صفة ووجه دلالة هذا انما يظهر في جعل العالم
دليلا على الصانع فان العالم له صفة هي التغير مثلا ووجه دلالة وهو ضرورة او امكانه
على الطريقين للمتكلمين والحمد لله اما من جعل الدليل المقدمات فلا يتصور صفة غير وجه الدلالة
وبهذا يظهر ان تفسير الضر العام في عبارة الواقف لما يضاف العلم وجميع الادلة
القول والخاص لا يضاف العلم خاصة قرعاه المراد العلم المقصور بالنظر لا ينافي في قصده وطلبه الدليل
عليه انه جعل العلم قسما مطلق الادراك ومعلوم ان المراد من ادراكه هو العلم بالمطلوب لا مطلق
العلم ولا يخفى عليك ان جعله مقابلا لادراك يستعمل في معرفة الاعمى المحسوس والعلم في المعالي فالعالم ما
يضاف العلم والادراك مطلقا والخاص ما يضاف العلم خاصة فيلزم جعل الجبل المركب ضد العلم وليس
كذلك ومن هذا علم فايرة نقل تفسير الضر العام ايضا والافتقار الاعتراض هو تفسير الضر الخاص نعم
يمكن ان يقال المراد ان يضاف العلم بالمطلوب وذلك لان العلم بالمطلوب لا يضاف مطلق العلم كالعلم
بالمقدما مثلا لغرض اضعايد الى الناظر وهو زيادة الاطمئنان الخ وعلى هذا يمكن تقرير
الجواب بحيث تكون خالبا عن السككن بناء على ان اليقين قابل للتفاوت وهو ان عدم المنظور
فيه شرط على الوجه الذي يطلب فلما كان لليقين مراتب متفاوتة وكل مرتبة يمكن طلبها فعدم علم
بذلك الوجه شرط لطلبها وهو لا ينافي في الطلب لان المطلوب مرتبة اخرى منه ومن هذا التقرير ان رفع
ما يتوهم من ان حصول زيادة الاطمئنان انما يكون اذا انضم الضرورة الى الاستدلال كما في قصة ابراهيم

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على سيدنا محمد
الذي هو خاتم الانبياء
والآله الطيبين الطاهرين
الذين هم ائمة المرسلين
عليهم السلام
والسلام على من اتبع الهدى
آمين

في قوله ليضمن قلبى والحق ان هذا لازم لكن المطلوب والنتيجة الخ لا يخفى عليك ان النظر كالمفيد
العلم بالنتيجة بعيد العلم بوجه الدلالة كما اعترف به حيث قال والحق ان هذا لازم ان ثابت
فيجوز ان يتحقق قصرا حدهما عند تعذر قصدهما معا وهذا نظير الامم الداخلة على المضارع
في اني ليحزنني ان تذهبوا به فانه يدل على التاكيد والحال عند تعذر قصدهما معا تعين قصد
احدهما الخ بجزء التاكيد كما في هذه الآية الكريمة وذكر لان ان علم الاستقبال فلكانه قاسوا
الدليل العقلي على الدليل اللفظي لا يقال لانزاع في حصوله من النظر حصول العلم بعدم المعارض الا ان
الاعتراض على جعل نتيجة النظر لاننا نقول الامام لم يجعل نتيجة النظر بل التغيير زيادة من الشارح في
الاعتراض ولو سلم فالمراد من النتيجة هنا هو المعنى اللغوي فان كل حاصل من اشياء اخرى قصده فكل
منه نتيجة لذلك الشيء وبالتعيين هو الحقيقة التي موضوعا موضوع الصوري الخ لشارة
الى ما مر من ان الاشكال الباقية في الحقيقة راجعة الى الشكل الاول وانه البرهان في الحقيقة وهو ما عده
جهة الدلالة في القياس هو التقط الخ لا يقال قرعاه انما جهة الدلالة هي امكان العالم
او ضرورة لا التقط المذكور لاننا نقول ما مر ان بنيانا على اصطلاح المتكلم في الدليل وما ذكره جهة
السلام مبني على اصطلاح المنطق واثار اليه بقوله جهة الدلالة في القياس الخ اشكل على الضعفاء
فلم يعرفوا ان وجه الدلالة عين المدلول الخ وانما لم يعرفوا لانهم جوزوا المسامحة في قولهم جهة
الدلالة تقطن وجوب النتيجة باعتبار ان المراد بالنتيجة المتقطعة في قولهم حصول الصورة فان
امثال هذه المسامحة شائعة في عباراتهم لا يقال الخ على المسامحة ليس من ضعف الرأى بل
المأقولة العينية ايضا لان الحاصل هو النتيجة المتقطعة الموجودة بالقوة في المعرفة ومعلوم
ان النتيجة بالقوة ليست عين النتيجة بالفعل والجواب ان العلم بوجه الدلالة الخ الظاهر
ان يقول والجواب ان وجه دلالة الدليل الخ ولعل قوله هذا كلامه لشارة الى هذا افاد ضرورة
المعلم المفيد للمعرف كانه قصده الرق على من زعم انه لا يلزم من كثرة النظر في معرفة العلم
كفايته في معرفة الله سبحانه ووجه الرق ان الدليل في الشيء كاشف في ذلك الشيء ولا يخفى ان الدلالة

على هذا الوجه لا يوجب الاستغناء عن العلم ضرورة ان كفاية النظر في معرفة الله تعالى محتاجة الى التوسعة
 بل جعل المعيار هو النظر المتقرب بالمشاهدة الى الاول ووجه الشبهة فان قال قائل قد ذكر
 ما قبل ان تفصيل المقدار الضرورية وترتيبها على الوجه المنتج بمجموعة من صناعة المنطق معلوم بان
 الاحتياج الى الامام قلت المراد فيليب اسكان تفصيل المقدار وترتيبها والمراد هذا الارشاد لا الامكان
 او نقول المراد من الريل هنا هو المعز والاعمال والمقدار تفصيل بعد النظر في فالامام يرشدك
 الريل والعقل يأخذ المقدارات منه فيجعل نظرا صحيحا لا خلاف بين ههنا الاسلام في وجوب
 النظر في معرفة الله تعالى فان قلت التمامية في فروع المعزلة ذهبوا الى ان المعارف كلها ضرورية
 فلا يكون وجوب النظر في معرفة الله تعالى خلافا فيه لاهل الاسلام قلت مرادهم بالضرورية معنى
 الاضطرارية بمعنى ان المعرفة ليست فلا اختيارا بامسكها للعدد ولهذا قالوا المعرفة متولدة من الفهم
 وهو صنف العقائد في الاخرة فيه تسامح والاولى في العبارة ان يقال هو العلم بالخوف والبر
 لان الخوف من الوجبات فلا معنى للظن به على اختلاف الفروع في معرفة الصانع فان
 العاقل اذا اطلع على هذا الاختلاف الواقع فيما بين الناس جود ان يكون له صانع قد اوجب
 عليهم معرفة فان لم يعرفه ذمته وعاقبه فيحصل له خوف واذا ذكره الشارح من بيان ما
 يترتب على الاختلاف من المحاربات وهلاك النفوس وتلف الاموال فلا يجدى لانه لا يتخلص
 عن خوف ما يترتب في الدنيا لمعرفة الصانع لانه موافقه لاحد فروع الاختلاف فالمحاربة
 والمقاتلة حالنا اللهم الان تعالى اذا وجب المعرفة على الكل وحصولها لا يوجد غير العارف فلا يمكن
 المحاربة لذلك فاضربان فيه عزوا وسبعا فان كان خيرا واحدا عدل بعيد الظن وان كان غير عدل
 بعيد الشك فاستقام مثلا للفرق المتضمن والمشكوك باعتبار الاحتمالين وعلى تقدير
 الوصول لا ارجحان الجانب الصدوق يرد عليه انا سلمنا عدم الرجحان الان دفع الفرز المشكوك
 ايضا واجب عقلا على ملة في الكبرى الكلية وعلوم انه لا يمكن منع افادة الشك لان احتمال
 الخطاء قائم الى يرد عليه ان المعرفة قد افادته امنا والاحتمال في نفس الامر لا يوجب الخوف

وهذا الشك اذا لم يكن في
 وجه شرط منه

التم ان يقال ان الاحتمال عند العارف ايضا قائم واما وجوب المعرفة بقدر الطامة البشرية
 فهو فرع بثبوت الشرع من حيث انه لم يكن الا ما في الوحي على ما هو قاعد الشئ
 فهو لا ينافي وجوب المعرفة بالنظر والاستدلال في الجملة يعني ان وجوب المعرفة فروع كفاية
 لا فروع عين فقوله والحق ان المعرفة بريل اجمال الخرد عليه بل مع التفرع بعدم وجوبها
 فان ذكر ايضا لا ينافي في الجواب الشئ وانما الثاني لا يقتضي بوجوب عدمها وليس هذا
 مبنيا على انتاج تكلن المحال فحده الاعتراض بانه جابر عنكم وذكر لا تاوان جواز التطبيق
 بالمجاله الا ان ذكرنا ما هو في فعل ممكن في نفسه لم يكن متعلقا لقررة العبد كخلق الجسم
 عاوة كالصعود الى السماء والمعرفة ليست كذلك لانها من قبيل الكيفيات واليه المشار
 بقوله ليس فعلا مقرونا واما ما يقال من ان المصالح الضرورية هو الامكان فليس بقادر ههنا
 لانه فروع بين كون الشئ ممكنا مقورا او كونه متعلقا للتكليف وذكر لان التكليف طلب اتباع
 الفعل فلا بد وان يكون متعلقا فعلا واعلم انه لا مكان المقصور وجوب النظر شرعا الى
 فان قلت الحاجة الى هذا المطلب الجليل بهذا التعليل بالا لاجماع الذي يمكن البعق ليكون
 ثابتا عند الكمال وحجة على الكل قلت المعرفة اجل من النظر وقد جعلوا الاجماع حجة عليها و
 الكمال البعض بعد اقامة الحجة على بثوبه وحجته يقطع لا يعتد به لا على علمه بذكر البرد ولا سيما
 عليه ان الزام النظر لا يتم لانه يقول سلت ان الوجوب في نفس الامر لا يتوقف على العلم
 بالوجوب الا ان لا انظر ما لم اعلم الوجوب لان ذكر الواجب بدون العلم لا يوجب الاثم
 والقول بان الجهل ليس بعوزا انه هو كون الدار والتكليف وشيوع احكام الشرع فيها وهو
 لم يثبت بعد وهذا يقتضي صحة ما دام الخ مراد في نفس المساواة ومحمد ان النظر
 يتوقف على الوجوب والوجوب يتوقف على بثوب الشرع وهو يتوقف على النظر
 لكن مبناه على وجوب مقومة الواجب المطلقة وقد عرفت ما فيه وذكر لانه انما يتم بذكر القاعدة
 اذا كان الواجب المطلق شيئا ليس في وسع العبد المعرفة والنظر ليس كذلك لانه في وسع

على ان الامكان انما يقع للضرورة
 للضرورة القوية لا للحاجة مست

ولا سيما

العبد فلما لم يجزم في المتن لم يجزم بأنه القصر الى النظرية حتى ان يكون هو النظر
 بناء على انه قد انكر القاعية فيه وجوز ان يكون هو القصر الى النظر بناء على ظاهر اطلاق تلك القاعية
 والمراد بالمتن هو النظر والقصر عن احد هما وبهذا الاعتبار عارفاً بما لا يتولد ففصل
 معرفة العلم الحق ساقط بما اعترف به من ان العلم ليس بمقدور وقد بان العلم مقدور
 عندنا كما شتم من قبل النفاة عنه ولما ان الحجاب النظر هو الحق وتعالى ان يقول وجوب
 المعرفة بتقدير الشك اذ لو لم يكن شك لا حجب المعرفة او لا معنى لوجوب المعرفة
 للمعارف الا بمعنى وجوب الاستدانة لا تعال عدم الشك لاستلزام المعرفة لجواز ان هناك نظراً فحجب
 المعرفة ان فصل اليقين لا نقول شيئاً ان الشك يطلع على ما يقابل العلم في التحقيق على ان
 حكم التقدير هو النظر في الدليل ومعرفة وجه الدلالة واكتفاء الصحابة والتابعين به بالتقليد
 هو النظر في الدليل ومعرفة وجه الدلالة واكتفاء الصحابة والتابعين به بالتقليد مؤلف بما ذكر
 في الشرح فلا منهم لا يعنون بقورية مقدرة الواجب ان يكون من الافعال الاختيارية
 الحيز عليه الا قد منع ذلك قبل بقوله انما المقذور ففصل الى قوله ولا شيء منها بمقدرة على ان
 اعتراض المواقف في كون حقا والرفع ساقط لانه كما ان الشك مقدور فالعلم ايضا مقدور بل
 المعنى والاعتراض بعدم المقدورية في نفسه لا يقدح في ذلك والله نعم من تقرير الشارح لمذهب
 ان كاشم هو ان التصديق الى النظر يتوقف على تصور طرفي المط والنسبة مع عدم الاعتقاد و
 العلم على هذا الوجه يستلزم الشك بالمعنى الذي اراده فلما اراد وجوب فصل الشك وجوب فصل
 ما يستلزم يتم كلامه ولا يرد عليه ايضا ما اورده بقوله نعم لو قيل انه ليس من العلم الا بطلان القول
 واما كاشم فلانه يقتضي ان لا حجب النظر والمعرفة عند الوهم او الظن المحض اه وجوب
 النظر والمعرفة غير مقيد بالشك اذ لو كان مقرباً به كان ينبغي ان لا حجب على تصور عدم الشك وليس
 كذلك كل في الظن والوهم الحق ودفع التقليد والجهل المركب والمخلص ان وجوب النظر في معرفة
 الله تعالى معتد بالشك ولا يرد والجهل والتقليد اذ لا وجوب نظري معرفة الله معها بل الوجوب معها

ليس وجه لا وجه معرفة الله تعالى
 كاشم لا يثبت في العلم والوهم والظن
 الا في حق الله تعالى في حق الله تعالى
 في حق الله تعالى في حق الله تعالى

النظر في الدليل ومعرفة وجه الدلالة لا النظر في معرفة الله ويمكن ان يرفع الجهل والتقليد
 بوجه آخر وهو ان الشك يتناولها ايضا قال البيضاوي رحمه الله في تفسيره الشك وقد
 يطلق على ما يقابل العلم ولهذا الذي في قوله كاشم في شك في قوله وان الذي اختلفوا فيه
 في شك من لقوله ما لهم به من علم فاما كان ذلك فيه باعتبار الذات والحقيقة كان اولاً ومبدأ
 يندفع ما يتوهم ان وجه تسمية المعرفة ان كان بالذاتيات بالحد مشتركة بينهما وبين الرسم
 ضرورة ان الرسم ايضا مانع من الخروج والدخول اعني بيان مدلول اللفظ بلفظ اوضح
 فان قلت المذكورة تشرح فاما الاصول ان الحد اللفظي بيان ما يفعله الواضع سواء كان بلفظ
 مرادف له او بالوازم او بالذاتيات فينبغي ان بيان مدلول اللفظ لا يلزم ان يكون بلفظ
 اوضح بل يجوز البيان بالوازم او بالذاتيات قلت مراده بلفظ مرادف او لفظ يدل على الوازم
 او الذاتيات وهذا في عبارة التلويح حيث قال بلفظ الشهر او بلفظ يدل على تفصيل ما دله
 عليه السلام اجاباً وبمبنى الكلام على ان اللفظ هو اللفظ عند الشارح ولهذا المقام مزيد بسيط
 المذكور في شرح الاصول الشريفة الجرجاني رحمه الله يثبت تحقق الحكم على الجزئيات
 المندرجة تحت الظاهران غير تحت راجع الى الحكم الكلي لكن الجزئيات لذلك الحكم الكلي بل هو
 فلا بد من تقرير المصنف في قولهم القاعية امر كلي ينطبق على جزئياته من غير اعتبار وصف
 المدلولية اشارة الى دفع الرواية ان ذكر المدلول لا يستلزم ملاحظة وصف المدلولية
 لجواز ان يذكر المدلول ويراد به ذاته لا من حيث هذا الوصف كما يعتبر ذلك في عنوان القضية
 فانما اذا قلنا الانسان حيوان لا يلزم ملاحظة كنه الانسان والا يلزم ان يكون الاجابة عنه
 بالحيوان لغيره بل ينبغي في مثل هذا الحكم بقوله من حيث انه جسم مثلاً بناء على تضاد
 الدليل والمدلول فان قلت التضاد يستلزم المعية لا التضمين فيكون يلزم الدور والتقدم
 بناء على التضاد قلت اذ ذكرنا هذا التضاد يعني في تعريف الآخر يلزم تعديده على الآخر
 والمتضادان معاً في التعريف فيلزم كون المصنفين مع المصنفين المتقدم وجميع المقدم مقدم فيلزم

لان المذكور في وجه ان
 كاشم لا يلائم هذا ما

ولهذا قال او بالوازم او بالذاتيات
 وكون الدلالة على الذات اوضح امالات
 الجاز قد يكون اوضح من الذات في حق الله تعالى
 الغرض كما اشارت صدر الشريعة واما لان
 الحق في الشيء بالنسبة الى من علم الحق تعالى
 الى الملاك في التعريف فيلزم ان يكون اوضح
 على ما ياتي في حق الوجود مستحق

كون الشيء معلوماً نفعه من الدور المذكور لنقل العلم بالنتيجة لازم للعلم بالمقدمة
اعتراض على قوله اذ لا يلزم العلم بالمدلول الا انه ومحصوله ان العلم بالنتيجة لازم للعلم بالمقدمة
ولا حاجة الى ضم امرنا يد على ما يفهم من قوله مع سائر الشرائط التي من جملة ما لا يخفى قوله لو كان
كذلك لا يمنع الى شرطية قصور ما رفع التللي لان لولا الاستدلالية يستعمل للدلالة على ان
العلم بالنتيجة انما علة للعلم بالنتيجة الاول ولهذا لم يصح برفع التللي والمراد من العلم الاول
العلم بالمدلول يعني لو كان العلم بالنتيجة لازماً للعلم بالمقدمة لا يمنع حقوق العلم بالمقدمات
بدون العلم بالنتيجة وليس كذلك فان فيما عدا الشكل الاول والاستثنائية تحتاج الى العلم
بالنتيجة الى ملاحظة الوجوه التي بها يحصل الرد الى الشكل الاول والحاصل ان
اللازم يمنع انفكاكه عن المزمع الى لا تعال اللازم قد يكون اعم فيشكل عن المزمع حقيقة
لغة العموم قلت مع امتناع انفكاكه اللازم عن المزمع هو انه كلما تحقق المزمع تحقق اللازم
البتة من غير عكس وكل واجب فتاركه ماض اذا لا معنى للعصيان الى فلا قلت
لا شك في ان العشي موعى شرعي فلا يصح مثالا للركبة من العقلي والنقلي قلت المراد من
العصيان هنا هو ترك امتثال الاوامر والنواهي فلا نزاع في كونه عقلياً فان العصيان في
اللغة ضرورة الطاعة فان احرا الوامر غيره ولم يمتثل ذلك الغير لامره بعد ذلك الغير الغير
المتثل عاصيا وان لم تكن الاوامر شارعا نعم اذا اريد به الاحتجاج العقلي فهو شرعي واورد
شارح المواقف هذه المقومة مثالا للنقلي غفلة عن هذه النكتة او اراد منها المعنى الآخر
اذا صح الاستدلال على الصانع بالمكان العالم يعني التمسك في جود العالم بالنقل
اذا صح الاستدلال على الصانع بالامكان اذ لو لم يصح به بل بالجود فقط لم يمكن التمسك
بالنقل لان النقل يتوقف على الجود فاثباته به يكون دوا واذا تعاضد العقل الى
وهذا كانه ايراد على قوله والا فيمكن اثباته بكل من العقل والنقل يعني يمكن اثباته
بكلها فانه اذا ثبت الحكم باجرهما لم يبق احتياج الى الآخر ويلزم تحصيل الحاصل فاشارة

مع امتناع انفكاكه
المزوم عن اللازم

كلام على شارح التللي

الى الجواب بان المراد الابتناء بكل منهما بدلا عن الآخر فلما ثبت هو المفيد للعلم
اولا ويكون الكس ما هذا لم مطلوبين وجه الدلالة على ما مر اما الاصول ان اصل
هذه العلوم الثلاثة هي اللغة والصرف والفقه يدل على ما ذكرنا قطعا ما ذكرنا
وذلك لانه يفهم من هذا الكلام ان المتناهي هو نفس المعارض لا العلم به فاقاد اليقين
ح انما يتوقف على انتفاء المعارض لا على العلم بالانتفاء الا انه لا يخفى ان المراد به ان لا يعرف
مع العلم بالمعارض اذ وجود المعارض بدون العلم لا ينافي الجزم اليقيني لانه يكون
جهلا ولا يمكن تقييد الجزم باليقيني لقوله بل الحاصل الى
هو انه لما كان الجزم عن احوال الوجود قد انقسم يرد عليه انه قال في بحث الموضوع
ان موضوع الكلام هو المعلوم على انه لا يعرف من هذا التعريف وجه افراز هذا المقصد
عن المقصد السادس ويمكن ان يجاب عن الاول بانه بنى الكلام على رأي من ذهب الى
ان الموضوع هو الوجود على ما ذهب اليه الامام حجة الاسلام وذلك لان الشارح في
الاشكال الذي اورده صاحب المواقف فصح جعل الوجود موضوعا فان قلت في
الاشكال كما جعل الوجود اعم من الذهني والخارجي وحيث يندرج المتنع في الوجود
فلا معنى لقوله وقد انقسم الى الواجب والجوهر والعرض لا يقال المتنع واجب
فرضا لانا نقول المتنع لا يخص بشركه ايار كان اجتماع النقيضين مثلاً قلت
تعليم الوجود واجب تسليمي والاعتقاد على الجواب الاول هناك وعن الكتاب بان الافراز
عن السادس يعرف بالمعاينة على الثلاثة واختاره كل من احوال تعرف
في بابها اجمع المعلوم من هذا الكلام ان ما يذكره الابواب الاربعة احوال مختصة
والمعروف من قوله ولا يكون له ذكر في احد المقاصد الى عدم لزوم الاختصاص كالانقي
ما يعم اكثر الموجودات الى ما يعم اكثر الموجودات يتناول ما يعم الكل فالحاجة الى
الجمع بينهما كما وقع في شرح التحرير بل عامه العقول الاثناية العقول الاثناية

نعم ينافي الجزم

في اصول الامور

الا انه يقال انه بعد منع دلالة لفظ العين على ذكر المعنى قال ولا يعقل من الثابت الى
وفي كلام الغاراني ان الوجود مكان الفعل والانفعال لا يقال هذا غير متعك
لان وجود البارئ تعالى ليس فيه مكان الفعل ووجود الهيولى ليس فيها مكان الفعل
والقول بان المراد مكان الانفعال منه في المحل بمعنى انفعال المحل منه باطل لان ما لم يزل الى
مكان الفعل على ان قولهم ما ينقسم الى الفاعل والمفعول يرفع ذلك لانا نقول انقسام
الوجود الى الفعل والانفعال لا يقتضي انقسام كل فرد فان قلت هذا يقتضي له بالانقسام
الى الفعل والانفعال فيجب ان يصرف على كل فرد قلت تقرين للوجود من حيث هو مع
قطع النظر عن الخصوصيات فلا نزاع في الصريح ضرورة اشتراك الوجود المطلق
الذي هو المراد هنا وهذا قريب من قولهم في تعريف الخبر بان المحتمل الصدوق والكذب
وقد مر مثله يكون العلم بكل جزء سابقا ولا ينافيه كونه العلم بالكل نفس العلم بالجزء
لانه وان كان علم الكل عين العلم بجميع الاجزاء الا ان علم كل جزء سابق اذ لا معنى لتعقل
الركب الاعتباري سوى تعقل الامور التي اورد عليه بانه يلزم عموم جواز تعريف الركب
الاعتباري لما مر من انه اخبار ان الحاصل من التعريف تصور واحدا حاصل من تصور
اذا كان حاصل من تصورات الاجزاء لا يمكن الاستغارة حكم الجزء من الكل للزوم المصادرة
على مراده انه لا يمكن تعقل المركب الاعتباري ابتداء من غير سبق تعقل الاجزاء وهذا مع
ان الشارح صرح بان تعريف المركب الاعتباري اسمي ولا يسمي لفظي وماله راجع
الى التصديق فتبصر ولو سلم فلا يلزم المصادرة في شيء من الصور انما قاله وكو سلم
لان رجاء تعقل التصديق براهمة المركب بجميع اجزائه انما يتوقف على التصديق بالاجزاء
محله لا معقولة كما قالوا العلم بكلية كبرى الاولى لا يتوقف علم العلم بالنتيجة والاشقولة ههنا
ايضا لا معنى لكلمة علم على كل فرد سوى الحكم على هذا وذاك ولا دخل هناك لخصوصية البراهمة وخبرنا
وح لا يندفع الرد المشهور في الشك الاول وقد اعترف الشارح بان دفاعه قائم بالعلم

ما مر من انه اخبار ان الحاصل من التعريف تصور واحدا حاصل من تصور اذا كان حاصل من تصورات الاجزاء لا يمكن الاستغارة حكم الجزء من الكل للزوم المصادرة على مراده انه لا يمكن تعقل المركب الاعتباري ابتداء من غير سبق تعقل الاجزاء وهذا مع ان الشارح صرح بان تعريف المركب الاعتباري اسمي ولا يسمي لفظي وماله راجع الى التصديق فتبصر ولو سلم فلا يلزم المصادرة في شيء من الصور انما قاله وكو سلم لان رجاء تعقل التصديق براهمة المركب بجميع اجزائه انما يتوقف على التصديق بالاجزاء محله لا معقولة كما قالوا العلم بكلية كبرى الاولى لا يتوقف علم العلم بالنتيجة والاشقولة ههنا ايضا لا معنى لكلمة علم على كل فرد سوى الحكم على هذا وذاك ولا دخل هناك لخصوصية البراهمة وخبرنا وح لا يندفع الرد المشهور في الشك الاول وقد اعترف الشارح بان دفاعه قائم بالعلم

بكلية

بكلية الكبرى لا يتوقف على العلم بالحكم على كل فرد وخصوصه بل من حيث انه من افراد الوسط كما مر
يلزم ان لا يتوقف ان لزوم ان لا يتوقف على العينية ولكنه لا يلزم منه ان لا يلزم الاول
ايضا قد يقال ان لزوم الاول لا يتوقف على التقويم فان تقدم الشيء على نفسه كما يكون بالتقويم
يكون بالنفسية ايضا والظاهر ان لما كان لزوم كل من العاديين في النفسية والتقويم
كافيا فانه لا مانع ما هيتهما ليلزم ان لا ينافي في ان لزوم ان لا يتوقف على العينية على
العينية وان لم يزم هذا ايضا تقدم الشيء على نفسه لكنه لم يقتض لان انتفاء التقويم يفهم منه التزاع
فلا بد من التقرض له دفعا لترك الاحتمال ثم لما لم يمكن بين التقدم المساواة مناهة تركه كانه
او وكرر الواو بدلا من خلاف التقويم والنفسية فلا يقال هنا بل ان النفس هيتهما او تقويم لهما
بكل او فانه قلت قد ذكرنا في تعريف السبب على كسائي في الجواهر بان ما يساو جزؤه
كله في اللزوم واحد فقد لزم مساواة الجزء للكل قلت المراد بالجزء المقارن والمراد
بالجزء هنا هو جزء الماهية فلو كان الجزء مساويا للكل هنا يلزم المحال المذكور
بل وجودات خاصة هي نفس الماهيات ان ما هيتهما بالاشياء والمطلوع خارج عنها والبرهان
من خروج المطلق عن اجزاء من المطلق لما تقدم من ان الكل خارج عن الاجزاء من غير
عكس فاما قيل هذا انما يستقيم في الاجزاء الخارجية الى الحكم بان الوجود محض المجموع
الذي ليس بشئ من اجزائه لوجوده في ذلك لان عموم صفة الكل على الجزء انما هو في الاجزاء
الخارجية واما في الاجزاء العقلية التي لا منافاة الزامها اعترف بزيادة الوجود على الماهية
فلا نزاع في ان الكل يصرف على الجزء فلا يعجز القول بان الوجود مجموع امور ليس بشئ من اجزائه
لوجوده على هذا لا يصح الحل ايضا باختيار ان اجزاء الوجود يتصفون بالعدم على ما
ذهب اليه الحكماء او باختيار انما يتصفون بوجوده هو عين الماهية لان الكلام على تقدير زيادة
الوجود ونزول الوجود على اجزاء الوجود كالوجود حال لا يتصف بالوجود ولا بالعدم
لان الكل صاوي على الجزء فلا يمكن القول بانه لا يتصف بالوجود والنت لا يخفى عليك باختيار

ضرورة الملاحظة بينهما

وكل خارج عن الاجزاء من غير عكس

ان اجزاء الوجود يتصف بالعدم لا يثبت في صدق الكل على الجزء وذلك لان اتصاف
 بالعدم انما هو بطريق الاشتقاق فغايتة ان يكون الاجزاء معدومة فتصدق الوجود
 على الاجزاء ح يقتضي ان يكون الوجود الكل ايضا معدوما والاستحالة فيه غار في الجيب
 فانه من العقولات الثانية عندهم لا يقال صفة الصفة فلو كان الوجود معدوما
 وهو وصف للوجود الخارجي يلزم كونه الوجود الخارجي متصفا بالعدم لانه نقول الوسط
 غير مكرر فلا يحتاج فان المعروف وصف للوجود محمول بالمواظاة والوجود وصف
 للامر الخارجي غير محمول عليه بالمواظاة بل بالاستقواء ومن ههنا يفهم ان كون اجزاء
 الوجود حالا لا يثبت في صدق الكل عليها لان علم اتصافها بالوجود حولا بالعدم يعني انما ليست
 موجودة لا معدومة وهو لا يثبت ان يكون وجودا فان الوجود ايضا حال عند المشتبه لهما
 ولا يخفى اتصاف الشيء بالوجود اشارة الى الجواب عن ٢٤ من المسائل اخرى يعلم
 تركيب الوجود من الاجزاء مبني على صدق الكل على الجزء وتقرير المسألة لانه لو كان للوجود
 اجزاء فكل الاجزاء اما ان يتصف بوجود مح او بقوله هو محال والا يلزم ان لا يكون الجزء مقوما
 على الكل او يتصف بوجود قبل فيلزم اتصاف الشيء بالوجود قبل تحقق الوجود ولا يتصف
 بالوجود اصلا فيلزم ان يكون الوجود محض ما ليس بوجود وتقرير الجواب انا اختار
 الشئ الثالث ولا يلزم المحال لانه لا يميز بين الاجزاء الح وانما يلزم لو كان وجود
 الوجود عينه مع كونه الوجود الواحد معدوما انما يلزم ان لو كان الوجود المطلق عين
 الوجودات الخاصة اما اذا كان الوجود المطلق صادقا لله عليها فاللازم ان يكون له اجزاء
 يصدق هو عليها ولا محذور فيه فان كل مركب من اجزاء كذلك فان الانسان يصدق على اجزائه
 ولا يقال له انسان واحد اشاك يتوقف على العلم بوجود الالزام فيمنع لان
 التوقف انما هو على العلم بالالزام هو اما قوله وبثبوت المرسوم فهو ايضا غير مفيد لان
 بثبوت الشئ لغيره وجود بمعنى المحل والكلام في وجود الشئ في نفسه قد لشر اليه فيما

طرفة انما يتخذ
 بالمعروف معدوم
 منه

قبل

قبل في قابلية لفظ العين في الوجود وانت خير بانه لا دخل للدليل وترتيب
 المقدمتين في الاصل الى قدر سلكن بانه اراد ان كمال دليل عن سالبين كذلك لا تعرف
 عن مفهوم هو مبني على السلب لا يعقل الا بالقياس الى البثوت وفيه نظر لان المراد
 من وجودية اجزاء المعرف ان لا يكون السلب جزاء من مفهومها وهذا لا يستدعي الوجود في
 يلزم العلم بالوجود فلا يثبت التعريف وقوله المراد من قوله ان الوجود جزء من وجوده انه
 جزء من التصديق بان وجوده على ما اشار اليه الشارح بقوله وان اراد ان التصديق العلم بان وجود
 ضروري الى فتح يستقيم كذا الدليل وانت خير بانه هذا ايضا غير مفيد لان المفهوم من وجود
 صاحب المواقف يدل على ان مراده من قوله انه جزء وجود وهو تصور بالبدئية الح هو تصور وجود
 المفيد لا التصديق لانه قل في الجواب ان لا سلم ان وجوده حقيقة تصور بالبدئية نعم انما موجود تصور
 بديهي الح وان كلامه مخرج ان كلام صاحب المواقف وذلك لان قوله فانا نستدل بصدق
 المقدمتين الح مخرج في ذلك وانه لا معنى لصدق المحمول على الموضوع سواء وجوده وبثبوت
 الوجود عليه بان قولنا شريك البار متمنع موجه قد حكم بصدق المحمول على الموضوع لا بوجود المحمول
 فان وجود الشئ لغيره يقتضي وجود الموضوع وان لم يقتض وجود المحمول فصدق المحمول على الموضوع
 اعلم من وجوده والجواب ان وجود المحمول للموضوع معناه اتصاف الموضوع به وصدق عليه المعروف
 جاز صدق بعضا على بعض كان قولنا شريك البار متمنع وكفه وهذا المعنى مما صرح به المعترض في
 بعض حاشيته وهو مراد الشارح ايضا على ما استطلع عليه ان شاء الله لا يقال الكلام في
 الوجود المطلق لان الوجود الحاقه على ان الوجود المطلق ليس بعارض بل العارض الوجود
 الخاصة فتقوله ولو سلم ناظر الى هذا المعنى يعني لو سلم خروج المطلق ولو سلم فلا نزاع في براهته
 بعض الحاشية اشارة الى الجواب عن الشئ الاول من النزاع في التمسك بقوله الوجود انما نفس
 الماهية او لا يد عليها فان كان في العقل في العقل وبهذا النزاع وقوله وعدم استقلاله انما هو
 في الحق في الاعيان وقوله والمعقول بتبعية الماهية وقوله ولو سلم فلا نزاع في براهته بعض الماهية

ح فلا وجه لاختار ههنا
 الكلام على ان لازم لا يقع الا
 اليه من انه مراد الشارح ايضا منه

وهنا لو سلم انما قال لو سلم ما سياتي في بحث الكين من ان حصول الصورة للنفس
 حصول الحاضر لا يضر عند حصول العرض للموضوع وقايم به عطف على خبر كان
 المعد من حيث المعنى تقديره ليس معروض من ان يكون العارض غير متحقق بدون المعروض
 وقايم به وحصل كلامه ان معنى عروضة الوجود للماهية بمعنى الخروج عن مفهومه لا بمعنى القيام
 بها في العقل لكنه لازم بلا نزاع وليس الا في العقل اذ لا يتأين في الخارج فيحصل الحاصل
 فان قلت عدم امتياز اللازم عن الملزم في الخارج لا يستلزم الملزم الذهني لجواز ان يكون لازم
 الماهية والعرف بين لازم الماهية واللازم الذهني فلا يحتاج الى البيان فاذا كان لازم الماهية
 فلا يلزم من حصوله في الذهني حصول الماهية كونه مدركا مشعورا به فلا يلزم براهمة الوجود
 المطلق قلت عدم الامتياز في الخارج انما هو لعدم الوجود الحاصل فيه فيكون منشأ الملزم
 هو خصوصية الوجود الذهني فيكون اللازم ذهنيا اذ لازم الماهية لا يختص بوجوده فيكون
 اللهم الا ان يقال عدم وجود الشيء الا في الذهني لا يقتضي ان يكون لازمة ذهنيا وانما يلزم ان لو كان
 خصوصية الوجود الذهني مدخلا في ذكره وليس كذلك ولا يلزم ان لا يثبت الماهيات المعروضة
 لازم الماهية اصلا ومعنى العكس عن الخصوصية ان لا مدخل لخصوصية الوجود الذهني
 الخارج ولو تقديره في ذلك فان المثلث المعدوم لو فرضنا وجوده في الخارج يلزم مساواة
 زواياها المتساويتين واما الجواب بانه لا يمكن تصور الوجود وجودا نفسا في نفسه الرد
 على الموافق وقد غير عبارته لانه قال فيكون تصور حصوله للنفس والمراد ان العلم بالوجود
 علم حصوله لا يحتاج فيه الى حصول صورة منتزعة عن المعلوم في العالم حتى يتوهم اجتماع
 المثليين وانما يلزم لو حصل صورة الوجود في الذهني ليلزم في النفس وجود المثليين اعني
 الوجود الخاص للنفس وما هي الوجود المطلق واما نفس الوجود المطلق مع الوجود الخاص
 لنفس فليس من اجتماع المثليين في شيء اذ المطلق غير حاصل في النفس بل حصوله للنفس
 وفرق بين الحاصل في النفس والحاصل للنفس واللازم اجتماع المثليين تصور الوجود

شارح الى متفكر العاطفة

بحث اشكال الوجود

اولا ضرورة ان الوجود الخاص للنفس يتلزم المطلق بل كل خاص يتلزم مطلقة واما التمثيل
 بقوله كما يتصور ذاتا بذاتها فاما هو في مجرد الكفاية من غير احتياج الى اشتراط صورة
 اذ عرفت هذا ظهر كل ان اعتراض الشارح عليه انما نشأ من تغيير عبارة والا
 فيمكن كيف تصور الوجود المطلق الخ فيه منع لانه قد اعترف سابقا بان المطلق وان لم يكن
 ذاتا لكنه لازم له بلا نزاع وليس الا في العقل الخ ويمكن ان يقال المراد انه لا يمكن تصور
 الوجود المطلق حصول الوجود الخاص على وجه لا يلزم اجتماع المثليين وما ذكر سابقا
 كان قد لا يتصور العقل المطلق الا ان السقيل كما عرفت حصول الصورة فيلزم اجتماع المثليين
 فيحتاج الى ما في الاجوبة واما الاطلاق في الماهية يعني ان وجود الواحد ايضا هو كونه
 في الالهيان عما عدا العقل من كون الانسان فلا يختلفان في الوجود اصلا واما اختلافان في الماهية
 المعروضة ووجوده هو الكون في الالهيان تفسير باللازم بناء على ما اعترف به ان الكون
 المطلق عرضي خارج عن المعروضات لانا نجد الجزم وصحة التقسيم مع قطع النظر عن
 الوضع واللغة فان قلت لم لا يجوز ان يكون الباقي المقطوع به مفهوم احدا خصوصيا سواء
 فرض اطلاق لفظ الوجود عليها او لم يفرض اذ كل واحد يعرف ان ههنا ماهيات مخصوصة و
 ان ههنا مفهوم واحد ايتناوله الجميع وهو مفهوم الاحد الراير قلت انما نعتقد وجود علم
 الحوادث اعتقادا مستمرا من غير ملاحظة هذا المفهوم مع بطل اعتقاد الخصوصية وكذا
 القسم من غير هذه الملاحظة والمنع مكتوبة مكتبة كما لا يخفى على كل ذي لب واما ما يروى
 ان لو ادعينا ان الوجودات مماثلة بر عليه انا ادعينا ذكر بين هذه الصفة ان الوجود عند
 المتكلمين حقيقة واحدة لا تختلف الا بالقيود ويمكن ان يقال ان ادعيتهم لما لم يرد ذكره كان الكتاب
 ان مدعوا ما يناسب ادعيتهم تحريا للتقريب واليه يشار بقوله ولا خلاف ان شيئا من الوجود
 لا يدل على ذلك كما افاد الخ اورد عليه ان الوجه الكلي والرابع بينهما على زيادة
 الوجود المطلق لا الخاص كما هو المتنازع وانتبه خبير بان الوجود حقيقة واحدة عندهم

في بيان الوجود

فيتم التبيينات ولو سلم قبل الدليل فبقا قامة الدليل حصل تصور الماهية بدون الوجود
 فيكون ان يوجد في الخارج ما لا يعقله فقد انكسر الماهية عن الوجود الذهني روي
 عليه ما ان الكلام في الانكسار يعقل ويكفي ان يقال هذا لا يضر بالمقصود لان الكلام في مفارقة الماهية
 للوجود الذهني وقد حصل ذلك قبله ولو قل في تقرير الخاف من الانكسار بدون قيد التعقل لكان
 احسن ويرد عليه ان هذا لا يغير مغايرتنا للوجود مطلقا لان ما يوجد في الخارج بدون ان يعقل
 يجوز ان يكون عين الوجود لان الوجود المتقدم ان كان نفس الماهية فذاك ان فذاك هو الوجود
 مرتين احدهما الوجود الصاير بنفس الماهية والاخر الوجود الزاير وقوله المعنى فذاك هو المحل
 لكون الوجود بنفس الماهية الا انه لا يلزم السببية واما ان كان الوجود محتاج الى
 الماهية احتياج العارض الى المعرض الى الخفي ان من يدعى زيادة وجود الواجب على ذاته
 انما يدعى زيادة في الوجود لا في الخارج لا مرتين بل في زيادة في ذاته وهذا وحققت ايضا
 فيما قل ان ليس معنى العرض في العقل ان يتحقق في العقل بدون المعرض وقايم به كما في العرض
 الخارج بل ان العقل اذا اخطرها ولا حظ النسبة بينهما لم يكن المعقول من احدهما نفس المعقول
 من الاخر ولا جزاءه فعلى تقدير زيادته بهذا المعنى لا يستدعي على الاحتياج الى ارتكاب التكرار
 الى ارتكاب الاشياء والمحلول فاما الوجود اذا كان لا يترك ان اتصاف الماهية به يمكننا
 محتاجا الى علة فعلية هي الماهية المحققة في هذا المقام ان الوجود غير عارض للماهية بمعنى
 انه غير تابع لها في الوجود لكنه عارض لها في الزمن بمعنى الاصطفا من الناعت بالمنعوت كما
 خصائص البياض للجم فلا بد من علة المحل ان غير معتبر فيه الوجود الباعث لهذا
 النفس المفهوم من قوله لا بد ان يلحظ العقل خاليا عما الوجود وهو المجردة وهي غير قابلة
 للوجود ما سياتي عن قريب وانما فرما بلوازمها اما هو حسب العقل في نفسه فان
 لازم الماهية ما يكون عارضا لحد الحضور في الذهنية والخارجية بل انما وجد الماهية
 كانت مصفوفة به وقد تحقق في موضعه - بان يكون كل منها عارضا لماهية قايما بها في

العقل يرد عليه انه ذكر في انشاء نقل شك المنكرين لبدية الوجود وان ليس معنى العرض
 في العقل بدون المعرض وقايم به كما في العرض الخارج وجوابه ياتي في الجواب عن استدلال الشيخ
 الى احسن الشرح على ان الوجود يحتمل الماهية وهو غير لازم لهما ان يكون احدهما عرضا
 مفهوم الوجود المشكك الظاهر ان ادبه رفع الجواب الكلي لا يقال الوجود بالقياس الى الماهية لانه
 متساو في الحصول فيما لم يجر الاختلاف بالنفسية والعرض بناء على اختلاف مقتضاه وان لم يكن
 متساو في الحصول فيرانا ان مشكلا بالقياس اليها لزم فروجه غلط وهو عين الخط والخاصة انما
 في الوجود كما يكون في الامور المحسوسة فكذا في الامور الغير المحسوسة لانا نقول هذا انما يتم ان لو كان الوجود
 حقيقة واحدة لا تخلق الاضافة واما على ما ذهب اليه الفلاسفة من اختلاف الوجودات فلا
 مسأغ لهذا الكلام نعم يتم في وجود الكليات وهو غير مفيد ولا مناف لهم فباستبار الوجود
 والعدم في كل من المعرض الى فالوجهان الاولان باعتبار الوجود والعدم في المعرض والوجهان
 الاخيران باعتبارهما في العارض فلو قال فباستبار العدم والوجود لكان اوله لان اعتبار العدم في كل
 من العارض والمعرض مقدم وفيه نظير لانا لا نسلم على تقرير التسوية جميع لا يكون وانه وجود المحل
 والوجهان عنده فانا لا ندعي تحقق جميع قائم بالماهية بل نقول جميع الوجودات الزايرة التي لا متناهية على غرض
 الماهية فيقتضي ان يكون لها وجود قبلها لا امتناع اتصاف العدم بالصفات التوتيرية ولو على
 سبيل المتعاقبة الى غير النهاية واستماع ان يثبت في المحل ما لا يثبت له في نفسه لانه لا يقال لهم
 منه وجود العرض في نفسه مغاير لوجوده في الموضوع وسيأتي من الخارج ما يدل على انه عينه لانا
 نقول معنى كلامه ان ما لا يثبت له في نفسه وان كان ذلك لا يثبت في المحل لا يثبت في المحل بان يثبت
 في المحل من غير ان يكون موجودا فيه بطريق الترويد بين الوجود والعدم في جانب العارض والمعرض
 المحل احدى وجهيه هو الترويد بين الوجود والعدم في جانب المعرض والاخر هو الترويد في جانب العارض
 قلنا المراد ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم فان قلنا ان لا يتحقق في عروض الوجود للماهية
 بناء على ما ذكر من الاعتبار الا انه لا نزاع في انه مع قطع النظر عن الاعتبار لا يلزم المحذور لان عروض

احتياج الالهية الى الوجود
لا يستلزم الالهية
القول في الالهية لا يستلزم الالهية

دفع اعتراضه

الوجود اما ماهية المتأثرة للوجود واما المتأثرة للعدم قلت هذا بعينه ما ذكره بقوله فان قيل
عدم الالهية عن احوالها كما في المح قوام الوجود بالماهية امر عقلي لا يروى الجواب بالتفصيل
حي يرجع الى الجوانب الاجمالية فلا غاية فيه الا الاطباء على ان يقولوا تحقق شيئا بالوجود تسامح
المقصود بهذه العبارة مجرد المناقشة على العبارة اذ لا يرفع بها السؤال المذكور وذكرا لانه اذا كان تحقق
الاشياء عند قيام الوجود بها فلا بد ان يكون الوجود متحققا بنفسه لان كونه متحققا عند قيام الوجود به
وجميع ذلك لا يخلو ان كان قلت ما ياتي من حقيقة لذهب الحكماء هو ان وجود الواجب وجود خاص
فحال الوجود الممكن بالحقبة وهو عين ما حكم عليه بان لا يخلو ان كان قلت لا يجوز ان يقال الحكم بظهور البطلان
في مذهبه الحكماء بناء على قولهم بالزيادة في الممكنة على الوجه الذي ذهب اليه جمهور المتكلمين
ولا يتصور من المنقضي خلاف في ان الوجود زائد هنا فان قلت فعل هذا يلزم استغناء الممكن عن
الفاعل اذ لا يمكن افادة الوجود الخارجي لانه عين الماهية وهي في نفسها لا يمكن جعلها واما الوجود الذاتي
فيحتاج الى المتعقل لا الى الفاعل فقلت الفاعل جعلها متصف بالوجود والعينية الخارجية بمعنى عدم
الامتياز في الهوية لا ياتي في الانصاف كما في المحولات بعينها فان قلت الا في الهوية يستلزم الاتحاد
في الصفة بل ذكر معنى الاتحاد في الصفة على ما سيأتي فيلزم جواز حمل الوجود على الماهية بالمواطاة
وسم كذلك وهو في مقتضى الاتحاد في الهوية لا لا كونه لكل من الماهية والوجود هوية
متنازعة عما لا يصرح مع عدم الهوية الخارجية للوجود كونه من العقول الثانية واما ما
وقع في المواقف من ان ما يصدق عليها هو ما يصدق عليه الاخر فهو ايضا لا يستلزم الاتحاد عليه
في الهوية بالمعنى المشترك لا يبرهن ان فريدا على في الاتحاد في الهوية اذ عرفت هذا
فقد عرفت ان ذلك ما اوردته الشريفة رحمه الله عليه في شرحه وهو الهوية كما في الممكنة
وقد يتوهم ان تسمية المنقضي فيلزم كونه الوجود الخاص في الممكن مغايرة للماهية متميزة عن الهوية وقد
مر ان لا يغاير في الهوية فلا بد ان يقال ان تسمية المنقضي والاحذور في قايمة وهذا عينا فان قلت
الموجود في الالهية يقوم بحال العقل قلت الحصول في الالهية لا يستلزم كونه الالهية محلا بل ذكر من

قيل

قيل حضور الحاضر ما حضر عن وسيل الحقيقة في باب الكيف وانه كما ان الالهية لا تستلزم
ضرورة احتياج الماهية الى الوجود لا يستلزم الامكان وانما الممكن على ما امر
ما يحتاج الى الغير في نبوت الوجود واما ماهية الواجب في نبوت الوجود بل يلغى ذاته على ما يرغم
المستكملين ويؤيدهم ان الامكان نسبة بين الماهية والوجود بمعنى عدم اقتضاء ماهية وجوده
ولا يصير جهة الا بالاضافة الى الماهية كسبب هذا الشرح المح وعلى تقدير ان لا يكون
للوامجة ماهية غير الوجود كما زعم لا يتصور الحصة فكيف يكون الواجب نفس الوجود الخاص
احالوا على ذلك الوجودات بعضها المح ولا يظهر في الجواب ان يقال فرق بين الوجودات الخاصة و
الحصص العارضة لها فان الوجودات الخاصة افراد حقيقة الوجود المطلق والحصص افراد اعتبارية لا فعل
تقدير ان كونه الوجودات الخاصة حصصا للمطلق كما ينبغي من الشرح لا بد وان كونه المطلق تمام حقيقة
حي يلزم كونه الوجودات تماثله الا يبرهن ان كلاً من الكليات الخمس بالنسبة الى حصصها انواع حقيقيات الهم
المراد من قوله حصص مختلفة هو انها حاوية على مختلفات عطف حاوية على تفسيرها بانها على الحصص
حاوية في الواقع وبانه يستلزم كونه الواجب موجودا بوجودين المح يرد عليه ان الواجب اذا كان
وجودا خاصا لا كونه موجودا بوجودين لان احو الوجودية نفس الماهية والاخر وجودا لاهية يكون
موجودا بوجود واحد كاهيات الممكنات ولعل قولهم انه لا اولية لاهية لاهية العارضة اشارة الى رد
هذا ويرد عليه ايضا عدم الاولوية مما فان الوجود المشترك لو كان هو الواجب والخاص زائد يلزم مخالفة
فاذورات تعالى عما ذكره علوا كبيرا ويكن ان يقال ان الحكماء يزعمون ان الواجب وجود خاص متحقق بنفسه
لا يعرض الوجود له وانما يعرض للحواس عن لزوم كونه الواجب موجودا بوجودين لما سيأتي في آخر الجنب
من حقيقة الحال فيه فقد قال ان في الممكن امر ورأى الماهية والحقة وذلك لان الحصة على ما مر انفا
هو نفس مفهوم الكون لا ماصرف وهو عليه من الوجودات المتخالفة فان القول بالتشكيك لا كونه عين ماهية
هو هو عليه او جزاء فلا يكون المطلق عين الوجود والخاص ولا جزاء فان قلت القول بالتشكيك كالوجود
المطلق صادرة على الحصص مع انفس حقيقة فقد حقق القول بالتشكيك نفس حقيقة ماهية هو قوله عليه

عن ماهية

قلت وجود بالنسبة الى الخصائص معقولا بالتشكيك بمقوله وانما التشكيك بالنسبة الى الوجود
 الخاصة ولو سلم ان لو سلم ان الخصائص صورة عقلية لما انفارجهما الا انه ليس معنى
 صورة الوجود المطلق على الوجود الخاصة ان لا من راحة وذلك لان المحل هو الاتحاد في الوجود بمعنى
 اتحاد ما صدق عليه الموضوع والمحل عليه وقد يتوهم ان المحل في امثال هذا راجع الى الاتحاد لا الى
 الاتحاد ولا حتى ان هذا توهم بل لا الشارح لم يقل الا بالاتحاد في الوجود بالمعنى الذي ذكرنا عاما
 سيال في تحت ان كلاس الوجود والعدم قريع كولا المحل وسوردها كالمزيد بيان في فعله هنا
 ولا ماهية موجودة ان مزية مغايرة للوجود معروضة له وقوله اوج الوجود له مركب
 منها فقوله لما في ذكر من الاحتياج ناظر الى الاول وقوله والتكريب ناظر الى الثاني ويرد على الاول ان
 الاحتياج الذي هو الموجد يوجب الامكان لا الاحتياج الى الغير الذي هو وجودا قد يقال لا احتياج في
 موجودية الى غيره فقد استغنى عن غيره وصار معلولا له موقفا في ذكره عليه وكل ما كان كذلك فهو
 محله والموجب ان ان اريد ان في الاتحاد بالوجود محتاج الى الوجود والواجب هو المستغنى عن الغير
 في جميع الجهات فربو عليها ان هذا غير قارح كالاتقان بالعلم لا يكون بدون العلم فان الواجب ما يجبه
 الوجود من غير الصفات الى غير يكون الاكتفاء اليه قارح في كون الذات مبرا للاتحاد انما كان الوجود
 عنه ولم يلزم ذكره ونقول ان الماهية الواجبة يقتضي وجوده لذاته لا احتياج اليه غاية ان يكون الوجود
 محتاجا الى الماهية والاستحالة فيه على ما عرفت يراى وما يتوهم من احتياج الخاص
 الى العام بطر المحل وانما يعرض لتوهمهم ان اعني قولهم ضرورة انه لو ارتفع المطلق لارتفع الوجود
 لظهور بطلانه لان ارتفاع المعلول يستلزم ارتفاع علتها مع ان العلم غير محتاج اليه وما قوله و
 ما ذكرنا من انه لو ارتفع المحل فليس اشارة الى الجواب عن هذا لان المقصود فيما سبق اثبات احتياج
 الخاص الى المطلق وهنا اثبات ان المطلق واجب فكانه اشارة الى دليلهم الاخر في كون المطلق واجبا
 مع الجواب عنه ليخبر ما في تشبيههم اما الضرر فلا في عالم المحل وانما يعرض للمثل لعدم
 الاحتياج اليه في حصول المقصود لان المثل عندهم يقال لذات تشاركه غيره في تمام الماهية والوجود

مقدار

مقوله على الوجودات بالتشكيك فيكون عارضا للوجودات لا تمام حقيقة التامة اولاد يعنى
 ما قوله فلا يتصور ان يانعم شئ لان اجتماع المتكلمين ايضا غير جائز عند الحكماء وان جوزوه
 بعض المعتزلة فلا يتصور وجود المحل انما قال وجود لان الاضداد من الامور الوجودية
 عندهم فالعدم للوجود ليس ضد له بل سالا بها لان الامور يلحق عقايب الاشياء عند
 حصولها في العقل المحل وبهذا الذفع ما قد يتوهم من الساقط بين متعلق الحكماء حيث قالوا
 الوجود حقيقة الواجب مع قولهم الوجود المطلق من المعقولات الثانية فان المعقولات هي
 لا الحاف به امر في الخارج والحال ان الوجود الخاص الواجب ما يصرفه عليه الوجود المطلق فقد
 وحده المطلق ما يحاذي به امر في الخارج وجب الاندفاع ان الوجود الخاص الواجب موجود في الخارج
 وليس كونه زائديا كما هو حاله كل موجود فاعتبار صدق المطلق عليه بمعنى حله عليه بالاستحقاق
 يتوقف على ان العقل لا يكون زائدا ليعلم ان يقال عليه ان شئ له الكون على ما هو معنى الوجود
 وهنا نظرم من جهة ان المحل ناظر للوجوه من جميع اما ان كان ما يلحق الاشياء عند حصولها في العقل
 هو الوجود الخاص اما الاول فلا في قوله ان الامور التي تسبح استغناؤها عن المحل عقلا المبررة عليه
 لان الحاصل في المحل عقلا هو الوجود الخاص وحصول المطلق فيه بواسطة بل لما كان المطلق معروفا
 لزم ان لا يكون حصوله اصلا وحصول الكلام ان ما ذكر في البيان لا يطابق ما دعوا من ان الوجود
 المطلق من المحلات العقلية واذ من المعقولات الثانية وان كان يتم اصل المقصود وهو ان كونه الواجب
 وجودا مطلعا فيان في تصحيحهم المحل ولو سلم فالقيام هو العقل المحل لا يقال هذا انما يفيد في التكرار
 بالموضوع النوعية والجنسية واما في الموضوعات الشخصية فلا انما نقول بحيز ان يكون المراد من
 الماهية اعم من الشخصية والنوعية فيشملها وذلك لاننا بعد ان تصور الوجود المحل والبيان لبيان بطلان
 ويرد عليه انه ان اراد تصور كنه الوجود فيخرج وان اراد وجها من وجوهه فغيره فان قلت قد تبين
 بطلان ما ذهب اليه الفلاس ايضا بما ذكر في اعتبارية الوجود بانه لو وجد فلما يوجد زائدا تسلسل الى آخره
 قلنا يمكن لهم اختيار الشئ ان يكون الخلاق الموجود على الوجود وعلى سائر الاشياء ولا يمنع واحد

فادرج المثل في خصميين بطلان
 المذكور عما ذكرنا من ستم

ملتزم عندهم على ما مر منهم ولا يحصى الآباء الوجود المحيى عن التسلسل الآباء
 الوجود المعقول إنما يجوز أن يكون الوجود الخاص بوجوده والمطلوب اعتباراً بالوجود
 لأن الموجود من زيد في صوت موضوع بآراءه يد عليه أنه سيجي ما الشارح أن اللفظ الموضع
 بآراءه صورت زيد لا بآراءه نعم اللهم إلا أن يقال المراد بآراءه صورة مطابقة قلنا المراد أنه
 إذا حكم المح مع المراد من دلالة الصورة على الأمر الخارجى حصول الحكم على الأمر الخارجى بوسط الصورة
 وهذا كما يقال حصل لي نفع كذا بدلالة فلان وتحقيقه أن المراد من الدلالة حكمية الأمر الخارجى فربما
 يكون حكمية الشيء للشيء بآراءه كالصور للأعيان وربما يكون بالوسط كاللفظ لها وحصول الصورة
 في القسم الأول غير لازم لأن الصورة بنفسها حكمية كما أنها بنفسها معلومة بالصورة ذاتية والية تشير
 كلام بعض الأفاضل في بعض الحواشي حيث قال دلالة الصورة الذهنية على الأمر الخارجى ودلالة ذاتية
 من قوله وحصل منها الحكم على الأعيان الخ رتبة بعد قولها ذلكم على الأشياء كان الحاصل الخارج
 عن استدراك العقل المراد أنه إذا قصد الحكم على الأشياء كان الحاصل هو الصور وحصل منها العلم بثبوت
 الحكم على الأعيان فيجب لشارة الولاية اللفظ على الصور ودلالة الخارج أو المراد من الحكم الأول
 الإتيان ومما ألك الوقوع والى التوجيهين أشار بقوله فإذا قلنا العالم حادث ونحوه أن الحكم
 معنى الاتباع أيضاً يوقف على حصول الصورة فكيف يستقيم قوله كان الحاصل الخ فأن قيل
 في رد الجواب أن العقولات التي لا وجود لها في الخارج المحصول أنه لا يلزم ما عدم وجود العقولات
 في ضمن الأفراد في الخارج على ما هو العهود في وجود الماهية في الخارج أن لا يوجد في الخارج من
 أصلاً يجوز أن يوجد في الخارج لأن ضمن الأفراد بل قايمة بنفسها والاستحالة في كالمثل المجردة والمثل
 المتعلقة بين عالمي الحس والعقل فإن كلامنا موجود في الخارج قايمة بنفسها وليس المراد أن يكون
 العقولات التي لا وجود لها في الخارج من قبيل المثل المتعلقة بضرورة أنها والخط بين العقول و
 المحسوس وهذه عقول محض وفيه نظر حصوله أن مجرد يميز العقول عند العقل لا ينفرد
 الغرض لأن التميز لا يلزم أن يكون حصول الصورة في العقل والمقصود ذلك لا يقال إذا كان للعقول

بسم الله الرحمن الرحيم
 في جواب المسئلة ١٩٨

على شرح المطالع
 السيد شرف
 قدس سره

تميز

تميز وهو مستلزم كون العقل حصول الصورة بناء على أن التميز يقتضي الثبوت والافلاشوت
 في الخارج فتعين أن يكون في الذهن لا ناقول هذا أول المسئلة ولم يثبت بعد وأعلم أن الشارح
 زعم أن قوله سواء اخترع العقل أم لا وبه اثبات كون العقل حصول الصورة في العقل الإنساني
 وأنه لم يكتف في الوجود الرحمن مجرد الحصول في القوة العاقلة والحق أن مراعاة اثبات كون العقل
 حصول الصورة في العقل سواء كان عقلاً أو العقل الفعال فإشارته إلى الأول بقوله سواء اخترع
 العقل والى كقولنا ولا حظ في الخ إلا أن هذا يناقض ما سبق في بحث الكيف من أن الارتسام في غير العقل
 الإنسان ينافي الوجود الرحمن واحترز بقوله لم يوجد عن صفات المعروف معروفة لا يقال
 صفات المعروف جاز معروفة لأن المعروف ذات لاصفة العدم وبيان أن لا يكون بعض صفات
 المعروف ذاتاً بمعنى الاستقلال بالمعنوية لانا نقول في لا يقع قوله الشارح وأنا لم يكون معروفة اللهم
 إلا أن يراد من كونها معروفة عدم كونها حالاً أو كونها قد لا حالاً تفسيره فكانه قال اختار عن
 صفات المعروف فإنها لا تكون حالاً ضرورة عدم قيامها بالوجود فالأول أن يقال أن قوله صفات المعروف
 لتحقيق ماهية الحال فإن لها كايينية بالتبعية للكاينين المستقل ومعنى الكون بالتبعية على طريق
 بتبعية العرض للجوهر في الخيز عن الصفات الوجودية مثل السواد والبياض لا يقال أمثال
 السواد والبياض لم يدر في الصفه بالمعنى الذي ذكره فكيف يحتاج إلى إخراجها بقيد زائد
 لانا نقول المقصود منه بيان المراد من الصفه لا تفسير نفس مفهومها فانه لا يحتاج
 إلى البيان والاختصار مبني على عدم المفهوم وبدل عليه قوله والمراد من الصفه أنه نظير
 ما ذكره صاحب الكشاف في قوله تعالى أن الذين كفروا الآية من أنه يتناول كل من صمم بغير
 ثم قال والمراد المقترب الخ ومنهم من يقول لا على هذا الوجه الظاهر أن أبا ما شخ لا يقول
 يكون المعدوم ثم ثانياً وإن كان قائماً بالحال وهو المفهوم من قول الشارح ومنهم من يخاف
 في نفس الواسطة واليه ذهب أنه في حال عدمه ما يكون قائمه بوجوده وأما سائر المقولة
 القائلين بالحال وبكون المعدوم ثانياً لا عند عدم ما يكون قائماً بالثبات وسبب في

فإن ما اخترع العقل لا
 يكون إلا في العقل

إشارة إلى قصور الجواب
 منه

صاحب الكشاف

في تحركات العقول باخالي تقترح بذكر من الشارح وانه عدم وقوع لونية السو
 و علمية من قام به الخ وقد يتنبه عليه ان معنى التاثير الجا وادنى حيث لا اثر موجب فلا يؤثر
 فلا يخفى ضعفه وتوجيهه انه لا يلزم من كونه التخرية بالغا على مكانها بوجه الحركة لجواز
 ان يكون حصولها من الغا على مشروطا بالحركة وقد يقال ان وجه الضعف هو انه لا يؤثر في الحال
 القول بالاعراض وانما يلزم ذكره لو قالوا ان كل عرض يوجب لمن قام به الحال وليس كذلك
 ثم نفي المقدورية لا يستلزم بثبوت الازلية بمعنى ان الازلية يستلزم نفي المقدورية من غير عكس
 ثم قوله بل الازلية اتصاف الذات بالوجود الظاهر ان عطف على قوله الوجود في قوله يلزم ان الوجود
 لكونه غير مقدور او يلزم ان الازلية اتصاف الذات بالوجود لكونه متوقفا على الوجود والازلية في الازلية
 له الازلية للاتصاف فلما بول باول كان اظهر لانهم يجوزون البتة بلا علم بقليل لقوله نفي
 المقدورية لا يستلزم بثبوت الازلية وتقرروا انه يجوز ان لا يكون الشيء اثر الشيء مع ذلك لا يكون اذ لا
 بل يجوز ان يكون ثابتا فيما لا يزال بلا علة او يكون اثر الغير العاود وعلى التعرير من لا يكون اثر العاود
 لا يقال اذا لم يكن اثر العاود بل للجب يلزم كونه اذ لا يقال ما ذكرتم انما هو في الموجب
 انور هو الواجب بالذات على ما يترجمه الفاسفة على ان ذكرتم في الموجب ايضا لجواز حدوثه وحركته
 الشرط فلان استقامة السبل في اثباتات الخ اورد عليه ان الفرق بين الوجود والنبوت لا يؤثر
 في اجزاء البرهان لانه يدل على ان الامور الكائنة في الاعميان لا يمكن ان تسلسل الى غير النهاية
 سواء سمى الكون في الاعميان نبوتا او وجودا وانت جيران المردومات الممكنة ليس لما يكون في الاعميان
 وان كان لها نبوت فهو غفول عما ذكر في التقييما السابقة وجوز العكس لان الماهية المبررة عليه
 ان العالمين بالوجود عين الماهية انما يقولون ذلك في الماهية المدجوجة او لا عينية في الماهيات
 المدجوجة على ما تقر من دلائلها في عينية والجواب بانه في الكلام على ان لا فرق بين النبوت
 والوجود على ما هو زعم الامام كاسياني في محنة القدم بل غاية ان في العدم مسبوقة بنفية ما يرد
 عليه ان نبوته اذا كان مسبوقا بنفيه الى ان عدم نبوته قد يلزم كون العدم غير ثابت وهو

منهم من يذهب الى ان النبوت
 لا يكون الا في الاعميان
 بل هو في الاعميان
 بل هو في الاعميان
 بل هو في الاعميان

النبوت

والنبوت لا يكون الا في الاعميان
 بل هو في الاعميان
 بل هو في الاعميان
 بل هو في الاعميان

مطلوبهم

مطلوبهم فلما اوردوا المصلحة سلم كلامهم عما اوردوا الشارح واما لواراد الدائمة كما يفهم من
 الوجه الثاني استدلواهم على طريقة الامكان فلا يتم فلا يلزم من بطلان القول بعدم تاهيها
 الخ فان قيل القول بعدم التاهي من فروع القول بنبوت المدعوم وبطلان الفرع الذي هو لازم
 لاصح مستلزم لبطلان الاصل قلنا الفرع غير لازم لاصح مطلقا غاية انه لا يوجد بدونه فان العرض
 المتعارف لا يوجد بدونه المعروف وان لم يكن لازما له كيف جعل خصوص المدعوم مستلزما
 لكونه نفي الخ لا يخفى عليك ان الكلام في ابطال كون المدعوم ثابتا وذلك انما حصل بجعله خصوص مستلزما
 لكونه متغيرا اذ لو اعتبر غير متغير على تقدير خصوصه يلزم كون المدعوم ثابتا ولا يضر فيه لانه معتد به
 لا يقال اعتبار نبوته على تقدير خصوصه يستلزم كونه المنفي ثابتا ايضا وذلك لان نبوت الخاص يستلزم
 نبوت العام لانا نقول نبوت الخاص لا يستلزم نبوت العام لما سيأتي فيما واد هذا الصفة ان الوجود
 المطلق معدوم والخاص موجود ولكن ان يقال على تقدير خصوص المدعوم ونفيه حصل المقصود
 ايضا وذلك لان مفهوم المدعوم في كونه ثابتا معلوم ان الخاص يصدق على العام وان لم يكن صدقا
 كليا فيلزم المنفي ثابتا الا ان هذا غير مفيد لان صدق المدعوم على بعض افراد المنفي لا يوجب الصحة
 لجواز ان يكون ذلك المنفي هو الممكن فيورد ما لا اول معارضة او نقض اما النقض فط واما
 المعارضة فبان يقال بطريق قياس تشبائي لو كان المدعوم ثابتا لكان المتنع ثابتا ضرورة
 اشتراكه في علة النبوت كما المتنع غير ثابت اتفاقا ولكن ان يعترض المعارضة في المقدرة بان يقال
 عندنا ما يدل على نقيض قولك كل متميز ثابت وهو ان بعض المتميز متميز وكل متميز غير ثابت
 فبعض المتميز غير ثابت وبالله على الوجهين واثار اليه بقوله متميز وممكن وقال في الاول متميز
 عن البعض ولم يزد فان كان موجودا في الوجود فبعضه ان كل متميز ثابت في الخارج سواه كان
 معدوما او موجودا او حالا ومفصلا ان كل متميز ملتبس بوصف الوجود هو الوجود او العدم والتوسط
 بينهما ثابت في الخارج فعلى هذا اللازم كون الحال ثابتا في الخارج ملتبسا بحال الذي هو التوسط
 بين الوجود والعدم كما هو زعم مبني الاحوال ولا يلزم من النبوت في الخارج على هذا الوجه اشتراط
 على ما هو

وذلك لان المعروف ان العدم
 اخص من المنفي فينبغي ان يكون
 المنفي اعم منه

احواله وتعين احوال الطرفين واجاب عنه بعض الافاضل بان النقص بالاحوال انما هو على
 نقابة الاحوال من القائلين بكونه معدوم ثابت لانه قيل المفهومات التي يسميها بعضهم احوالا
 لا شك انما متميزة وليست ثابتة عندهم احوالا في حال الوجود ولا في حال العدم ولا في غيرهما
 وانت غير بان نقابة الاحوال منهم يجعلون القسمة ثلاثية فالاحوال عندهم اما مندرجة
 في المنفى فكونه منفية او في المعدوم الممكن فيكون ثابتة كمنفية او في الوجود فكونه كمنفى في الحال
 غير ثابتة عندهم بل هي ثابتة كما ليست قسما على احوال ما العلوم واما على تقرير ان راجع في
 احواله فيكون في حكمه وقد اشرنا اليه في انشاء التقرير فلا تغفل واما الجواب بان المراد من
 المفهومات التي يسميها بعضهم احوالا هو المفهومات الغير المستقلة بالعقولة فانها ليست
 معروفة ضرورة ان المعدوم ذات لا العدم ولا موجودة وهو لا حال غير ولا لا في ان بين
 على اصطلاح القائلين بالحال سواء وجد الغير او لم يوجد وهذا لا يلزم ما قررنا انهم يجوزون
 السموات بلا علة وهو لم لا يجوز ان يكون ارتفاع الغير احوالا لا حاجة الى حلق السند
 لانه لما كان كون السواد سوادا بالغير فخر ارتفاع الغير يلزم ارتفاع السوادية فيستتبع
 وكون ارتفاع الوجود ضرورة ان لا وجود بدون الماهية لانها اما عين او معروضة واما ما كان
 يستلزم ارتفاعا ارتفاعا كونه العلة للوجود او لا نه لا يرد عليه كين يكون ذكر الشئ
 الزل هو علة السواد في حالة العدم علة للوجود او لا نه فانه يستلزم حصول الوجود في
 حال العدم ضرورة حقيقة علة ويمكن ان يقال يجوز ان علة للسواد بشرط وللوجود بشرط آخر
 فالعلة واحدة والشروط مختلفة قلنا ان ازدياد السلب الى قوله فلا نسلم ان حاله
 صواب السلب سلبه عما نفى قد يقال ان الصادق عند عدم الموضوع سلبه ما يستدعي ثبوت
 الموضوع على التفصيل المذكور في المنطق وثبوت الماهية لنفسه لا يستدعي وجودها واذ
 صواب الاجاب لا يمكن صدق السلب والاجواب عنه فان ثبوت الماهية لنفسها وان لم يقتض الوجود
 الا انه يقتضي الفاعل على ما هو المفروض في المبحث ففقد ارتفاع الغير لا يثبت لنفسه في ضرورة

السلب والتفصيل المذكور في المنطق بين علم بثبوت المعدوم ضرورة ان المنطقيين يقولون
 بالوجود الذهني لا يثبت الاستعمال المجاز بل الحقيقي يعني لا يثبت كون الشئ مجازا في المعدوم
 بل انما يثبت كونه حقيقة فيه من علامة المجازية في الحقيقة ولا في ما فيه من تسليم المدعى
 الى انه قد قلت كمن يكون اعترافا بالوسط فانما صفة غير موجودة ولا معدومة قايمة بوجود الوجود
 غير قايمة بالوجود لما تحققت من ان زيادة في العقل لا في الخارج فلو قام بالوجود فوجود المقوم
 اما عيه الوجود القائم او غيره واما ما كان من محال لما عرفت غير مرة قلت يمكن ان يقال انه قائم
 بوجوده بهذا الوجود كما يقال في تأثير الموتر في الماهية وجبب على الاعتراض في شرح الصحايف
 وارتضاه بعض الافاضل وهو ان محصول جواب صاحب التجريد ان هذا الترويد في هذه المنقولة
 ذات الاجزاء الثلاثة ما لا يصح عند العقل ولا يتقبل اصلا ولا محال لها محصلة اما الجزء الاول فلا
 قوله الوجود موجود يتبين بثبوت الشئ لنفسه وهو ما لا يمكن لقوله لان الثبوت نسبة
 لا يعقل الا بين متغايرين واذ لا تغاير بين الشئ ونفسه استنع او اكل النسبة واما الجزء الثاني
 فلا نقوله الوجود معدوم بخلافه سلب الشئ عن نفسه لا يقال لان سلب الوجود عن نفسه
 لان الزاهيين الى حاله جعلون العدم اخص من نقيض الوجود الذي هو الوجود لا نناقض في تبصير
 النزاع بين الفريقين على ان نسبة ما صدق عليه يثبت الشئ الى الشئ بالاجاب محال ايضا لان صدق
 الاخص يستلزم صدق الاعم لا يقال لان ان قولنا الوجود معدوم سلب الوجود عن الوجود
 وانما يلزم ان لو لم يكن بين المعدوم والعدم فرق لا نناقض نعم بينهما فرق الا انه لا يجوز لانه يتفنى سلب
 الشئ عن نفسه لانه في قوة الوجود وسلب الوجود وانما لم يصرح بالنسبة ههنا كالتفاه با
 ذكره في الجزء الاول واما الجزء الثالث فلا فرج على معقولة الجزئين السابقين اذ لا معقولة لهما لا
 معقولة له فان قلت الجزء الاول معقول لان معناه ثبوت وجوده وهو من افراد الوجود المطلق
 للمطلق ولا استعماله في ثبوت فرد الشئ للشئ كما في تصور مطلق التصور فكتبت ثبوت الخاص
 يستلزم ثبوت العام في حقه لا يقال هذا انما يلزم ان لو كان الخاص حقيقة المطلق انما اذ كان معدوما

الفاضل عليه السلام
 المراد من بعض الافاضل السيد الشريف

اشاره الى نشاء الغلط

فلا يجوز ان يكون المطلق معدوما والخاص موجودا كما سيأتي عن قريب متعللا بهذا البحث
 لان نقول بثبوت الشيء لغيره نعم الموجود والمعدوم معاه كون المطلق معدوما في محل النزاع
 العذر ان من اصرم فان الحرم كان اثبات الواسطة بين الوجود والعدم الذي ليس باشتقاقيين
 وفي العذر لزم اثبات الواسطة بين المتناقضين وان لم يكن حالا والحق ان الشبهة قوية و
 ذكر لان ما ذكر من الاجوبة ضعيفة اما جواب الامام فلا انه اراد بكونه موجودا انه وجود على ما يرد
 عليه قوله وامتناعه عما شاير الوجودات الخ واما الجواب باختياره معدوم فلا ان العدم سلب
 الوجود لا عدوله حتى ان الوجود لم ينع السلب لا بمعنى العدم وان كان الاو لا مستلزما ولا مجريا
 الشارع فلا القول بكون الوجود الخاص مستلزما بثبوت الشيء لنفسه ضرورة ان الوجود
 ماله وجود خاص كالانسان والفرس والوجود ليس كذلك واما القول بان ثبوت الشيء لنفسه
 ضرورة فمعناه امتناع سلبه عن نفسه فان ضرورة الثبوت هو امتناع العدم لان الجنس
 مقوم للنوع فيلزم من هذا كون النوع موضوعا والسواو خالافيه وذكر لان المقوم هو الموضوع
 كونه الفصل مقوما للجنس ان هذا التعليل فاسد لان الذي كونه الفصل قايما بالجنس وتقوم
 الفصل بالجنس تقتضي موضوعية الفصل وفي بعض النسخ بدل لوقوع لغتاه وهن وان صحت
 من حيث التعليل الا انه لا يناسبها الجواب الآتي وانها ان وقع سهو من الكاتب في ترتيب قوله
 كونه المحمول وقيل بالعكس كونه الفصل مقوما للجنس وقيل بالعكس لانه المحمول فان الفصل محل
 على الجنس وان لم يكن محمولا بالطبع ويؤيده ان قال او لا لانه المحمول بالطبع وقال هذا كونه المحمول
 وكان الغلط من اشتراك العنط العروض والقيام اما العروض فقد يقال في الخارج المحمول
 وقد يقال في القيام بالشيء التابع له في التحيز كونه الشيء خارجا محمولا يقتضي العروض بالمعنى الاول
 لا بالمعنى الثاني فانه لا محمل للاشتقاق والتون هنا محمول بالمواطاة واما القيام فهو يطلق على ثلثة معان
 قيام الشيء بالجزء بمعنى كون الجزء داخل في قوامه وقيام الجنس بالفصل بمعنى كونه مقوما له وقيام
 العروض بالموضوع فثبت حكم بان الجنس مقوم للنوع والفصل بالجنس يوهم المعنى الثالث فان معنى المقوم

هذا هو المعنى الاول
 وهو المعنى الثاني
 وهو المعنى الثالث

2 جعل الغير قايما به فتقوم الجنس للنوع يقتضي كون النوع قايما بالجنس كما ان تقوم الفصل
 يقتضي كون الجنس قايما به لا الخفى ان الاشتراك لفظ العرويض لا يدخل في كونه النوع قايما
 بالسوا ضرورة ان النوع ليس خارجا محمولا فكان ذكرنا اننا نشأ من ابهام الحكم فان كل عارض
 محمول في نفسه ان كل محمول لا يضاف عارضه ثم اشتراك العرويض او قعيه فيما وقع واما العجب منه
 كيف ادعوا الخ واما العجب كيف خفي على مثل ان الظاهر وان كان من افراد يقتضي الوجود والا اخرج
 في التفرقة والبثوث حد العدم لم تبلغ حد الوجود بخلاف افراد المعدوم فانها لم تبلغ تلك المرتبة
 مع انها ايضا افراد يقتضي الوجود لان فرد الاضطر ضروري لا يتم ايضا وتحقيقه ان الوجود لا
 يتناقض الوجود في الحقيقة لان الوجود على هذا هو الوجود المستقل وهو لا يتناقض كونه على سبيل
 التبعية واما المعدوم فليس بين الحقيقة وسيأتي استراق الشارع ان اطلاق كونه متجاوزا في التفرقة
 والبثوث حد العدم جار كونه جزءا الموجود اعترض الامام على قولهم لا تمايز بين الاثنين
 والفصول في الاعيان بل في الازمان لا خلاف ان الاعتراض لا يرد على قولهم لا تمايز بين الاثنين
 والفصول لانه حكم سلب لا يقتضي وجود الموضوع بل الاعتراض انما هو على قولهم بل في الازمان فان
 ذكر حكم بان الاجناس والفصول تمايز في الازمان واعتراض بان هذا الحكم انما هو في تعذر الاول
 ان العوال لو كانت ثابتة لم يقتض الاول للوجه الاول والثالث وكلها مقتضى اجمالى بيان
 استحالة لا ببيان التخلق فان كلامنا مجرب في مقتضى الاجمال وجد الاستحالة اما في الاول فلفظ واما في
 الثاني فنوا يلزم الواسطة بين الثابت والمنفى والظاهر ان الواسطة بينهما كونها ارتقا على مقتضى
 واما الواسطة بينهما كونها ارتقا على مقتضى الوجود والمعدوم على تقدير ثبوت احواله فان كان
 ثابتا كان مستلزما عليه ان لا يتم ان المعدوم ان كان ثابتا كان مستلزما فانه الشيء مما لم يوجد
 لم يتشخص به التشخص والوجود في مرتبة واحدة اللهم الا ان يكون الكلام الزاميا ووجه
 الامام بان الظاهر ليس بثبوتية البيان ذكر ان حائل تقريرهم في مقتضى الجمال ان معدوم الحال
 المستلزم بين الاحوال المتخالفة حال ايضا ضرورة صدور الجمال عليه فكون الجمال حال اخره يتصل

فرفع الكلام بان مفهوم الخلق لا يصدق عليه الخلق لانه لا معنى للخال الخ ورتة الحكيم الحق
 لا يخفى ان المراد ليس بتحقيق لانه كل مفهوم اعتبر فيه سلب يكون معدوما لا حالا وهي لا توصف
 بالتمثيل والاختلاف في الاشارة الى الجواب عن تقرير القوم فان الحكم المحقق لا وضع ولا وضع الامام المستعمل
 للجواب عن تقريرهم الا ان هذا في صريح كلامه في الخبر حيث قال والعذر بعدم قبول التمايز
 الاختلاف باطل فكان ما روي به الخبر من ان ليس من صفاته حق وهو بطلان بالضرورة
 روي من الشارح لهذا الفرج وهو عدم التباين بين الذات مطلقا مع ان القول بعدم تباين
 الذات بطلان بالضرورة ضرورة اختلاف الحقيقة ومثاء الغلط توهم ان مفهوم الذات
 تمام ما صدق عليه من الحقايق والحق انه عارض وقوله نعم افراد النوع الخ تقرير منه ان القول بالمساواة
 صادقة في افراد النوع واحد وان المراد النوع الحقيقي لا الاضافي والاعم وذكر جهالة عظيمة و
 قد قال لاجتماعه فيه لانهم انما جازوا اتصاف المعدوم بالصفات العينية او كما يجوز ان تقر
 الموصوف في المعدوم جواز ان يتقرر الصفات فيه انت خبير بان القول بثبوت مثل العلم والقوة والحياة
 في حال المعدوم وعدم القول بثبوت الحركة والسكون فيه حكم محض بل جهالة عظيمة ويمكن ان يقال
 مرادهم ان الشك في وجوده من الامور الموقوفة على البرهان يقطع باتصافه بصفات ذاتية اذ لا
 محذور في اتصاف المعدوم بالصفات فلا يلزم الجهالة المذكورة فانها من قبيل ايهام العكس اذ كل ما
 يشك في وجوده يقطع باتصافه بالصفات ولا يلزم ان كل ما يقطع باتصافه بصفات ان يشك في وجوده
 ويمكن ان يكون هذا مراد المجيب والامكان لاننا لو عرض لا نقال العرض ايضا في غير
 في الزوم لاننا نقول الكلام في الخبر بالاستقلال فانه لا يلزم للوجود وهو غير ممكن في العرض توضيح
 انه اذا صدر عن المعلول الخ وحده هو لم يفرق بين المعدوم المتحد والمعدوم الازل ولا يلزم من مجرد
 المعدوم ان لا يكون معدوما غاية ما في الباب ان لا يكون معدوما مائلا لان الفلاسفة المبتدئين
 للوجود الذهني الخ يروى عليه ان ابن سينا ذكر في وجودية الامكان انه لو لم يكن وجوده لم يكن
 فرق بين امكانه لا ولا امكان لم المعدوم التمايز بين العورات فيفهم منه ان الحكماء لا يعقلون تمايز

انما يقال ما ذكره في سائر النسخ

الاعدام على وفق ما ذكره صاحب المواقف على ان الكلام صاحب المواقف محتمل توجيه اخر وهو ان يكون
 مراده ان الحق في الخلق ينبغي ان يكون فرع الخلق في الوجود الذهني وان لم يجعلوا الذكر واثار اليك شارح
 بقوله ولما لم يكن التمايز الحسب العقول الله وقع الخلاف في انه هل هو وجود ذهني ام لا
 يكون ذلك عروفا للمعدوم على ما هو عزم في نفسه وان كان موجودا من حيث حصوله الى الاول
 ان يقال في دلاله هذه المسئلة على ان المعدوم بالذات لا ينافي الوجود باعتبار ان زوال المعدوم المطلق
 عن الزمان راجع الى زوال وجوده عنه فلم يكن للمعدوم وجود باعتبار ان يتصور هذا وهذا هو الملائم
 لقوله ومنها ان زوال المعدوم عن الزمان نوع من المعدوم الخ فان خصوصية زوال المعدوم عن الزمان تكون
 مضافا الى المعدوم الذي له وجود باعتبار ولا صورة له في العقل ثابت من حيث انه مقصور
 لا يقال كون الشيء مقصورا يقتضي حصول الصورة في العقل فلا صورة له في العقل كيف يكون مقصورا
 لاننا نقول معنى كلامه ان ما لا صورة له في العقل من حيث خصوصية حصوله من حيث هذا المفهوم
 اعني مفهوم ما لا صورة له وهو حقيقة عينية فيها وانا قلنا ذلك لان الحقيقة العينية غير
 موجودة في السالبة فلذا قلنا ولا بد من حمل الالفاظ الى كون الحقيقة عينية فيها قلنا
 لا بد من حمل الالفاظ وذلك لان الحمل لو لم يكن حقيقة عينية بل كان على معناه اللغوي لا يصح ما ذكرنا
 الاتحاد اذ الحمل لغوي يقتضي التمايز في الذات اذ الحمل غير الحامل اذ قد لا يتحقق طرفا الحكم في الخارج
 واذا لم يتحقق طرفا الحكم لم يكن تحقق النسبة في الخارج لان تحقق النسبة الخارجية فرع تحقق
 المتبئين عند ملاحظة المعنيين كالموضوع والمحمول مثلا وانا قلنا ذلك النسبة
 من حيث انها ليست بالضرورة او البرهان الى قوله من غير خصوصية المدركة والخبر لم يلتزم
 بالاعتبار الا في المخرج الكواذب وصحة النسبة المعقولة او المعقولة من زيد او غيره
 او غيرهما ان النسبة المعقولة صادرة من زيد او غيره وكذا اطل المعقولة وهي قرينة على
 ما ذكرنا من المعنى اذ لا معنى للنسبة المعقولة من زيد وفيه شعار بان النسبة المعقولة باعتبار
 خصوصية المدركة والخبر هو المطابق بكسر الهمزة لان كل واحد من القولين يعرف ان قولنا

بمعنى الكلام على ان يكون هو سمى ذلك
 عرفنا المعدوم الخ من كلام الشارح
 اما على تقدير ان يكون من تمام المسئلة
 فلا يتوجه ذلك منه

الواحد نفس الاثنين الى قوله مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا ولا خلقا ان هذا الاعتراض
 يرد على ما افترق من التوجيه ايضا لان كل واحد يعرف ما ذكر من الحكم مع انه لم يتصور النسبة
 من حيث انها نتيجة بالضرورة او البرهان من غير خصوصية المذكور المجزؤا عترض ايضا بان لو كان
 المراد بما في نفس الامر العقل هو العقل يلزم صدق الكواذب ضرورة ان تمام الكواذب في العقل
 الفعال على ما يرد عليه تفرقتهم بين حاتق الزهول والسيان والظيب بان النفس الامر هو
 العقل الفعال لا كل جوهر وما هو ضرانه للنفس جوهر مجرد اخر من العقل هو العقل
 ويرد عليه ان ما ذكره الحكماء من ان جميع صور العقول مرتبطة في العقل الفعال فانه عندهم
 مهدء الحوادث في عالمها هذا فلا بد ان يرتسم فيه صور ما يوجد واذا التفت النفس اليها
 شاهر تباين على ان المراد بالخزانة والعقل الفعال شيء واحد ولا خلاف ان المراد
 ما هو الزن لطلب الحقيقة الى قبل هذا التخصيص غير موقف اذ لا يسأل بما هو الزن لطلب
 الحقيقة الا عن شيء معلوم الوجود فلا يجاب الا بالماهية الموجودة والمفسرة ههنا ثم ان
 والمعرفة وتكون ان يقال المراد بالحقيقة هنا ما يكون لطلب الكنه مطلقا موجودا لا ان يكون
 ويؤيده قوله وانت جنير بان ذكر بعينه معنى الماهية الى وبالجملة في التفسير
 على ان نفس الماهية ليست جعل الحيا على فح لا يصدق على الفاعل ان ما به الشيء ذلك الشيء
 بمعنى انه شيء به الماهية اذا الماهية غير مجعولة والمعقود من هذا الكلام وقع الايراد على
 جوابه عن الاشكال بالفاعل وهو قوله لان الفاعل ما به يكون الشيء موجودا وجه الايراد ان
 هذا الجواب انما يتم اذا كان الفاعل هو الوجود واما اذا كان الماهية مجعولة وتكون انرا
 للفاعل لصدق التعريف على الفاعل ايضا وتقرير الرفع في وهو ان الكلام مبنى على عدم مجعولة
 الماهية كما هو له جمهور الفلاسفة والمعتزلة وان شئت حقيقة المقام بحيث يكتشف
 كتمام المرام فاستمع لما نقل عليك من الكلام وهو ان الماهية عبارة عن الصورة العقلية اذا
 اقترنت بالوجود الخارج وما يتبعه كان الحاصل عين الوجود الخارج واذا جرتنا الوجود

ليس يتصور العقل الفعال
 بل يتصور العقل الفعال
 بل يتصور العقل الفعال
 بل يتصور العقل الفعال

ما هو الزن لطلب الحقيقة

الخارج

وهو من حيث اننا نحن بالهية
 الموجود في الخارج فان الصورة
 العقلية اذا كانت حرة

الخارج وما يتبعه من العوارض كان الباقي منه تلك الصورة العقلية وهذا معنى قولهم ما به
 الشيء هو هو فاشي عبارة عن الامر الخارج وهو عبارة عن الاتحاد والمعنى ما به الامر الخارج
 متحد مع في الوجود فيكونه الباء في يتعلقا بالاتحاد المستفاد من هو هو فاشي هذا انما
 يتصور في ما هي الموصو الخابجية واما في المعلوم المحض فلا خلاف ان هناك امر هو الصورة
 واخر الصورة قلت معنى كون الصورة العقلية صورة للمعوم وما هيته لم يمنع انما حيث لو
 امكن في الخارج تحقيقا وتحقيقا ذكر المعلوم كانت اياه اذا عرفت هذا فقد تبين ان ليس
 التفسير مبنيا على ان نفس الماهية ليست بجعل الحيا على كين والتاثلون كون الماهية مجعولة
 قائلوه بهذا التفسير وان دفع توهم صدق التعريف على العوارض فحواضا حكا مثلا بناء على انه
 ما به الانسان خاضك وبطل القول بان الاضر ان يقال ما به الشيء هو فحيث محل العوارض
 على الماهية من حيث هي جواب عما يقال ان الماهية من حيث هي يغاير جميع عوارضها حيث
 يصح سلب جميع ما يغايرها عنها فكيف يصح ان يقال الاربع من حيث هي نصح وتقرير الجواب
 ظوق يقال ان اقتضاء الماهية شيء وانضافا به من غير نظر الى الوجود غير مفقولة فانه من المعلوم
 بالضرورة ان ما لا يثبت له بوجه من الوجوه لا يتفق بثبوت شيء له فليس معنى لازم المسئلة انها
 متصفة به سواء وجدت باحد الوجودين او لا بل معناه ايضا وجدت كانت متصفة به او ليس
 خصوصية احد الوجودين مر في الاقتضاء بل الماهية يقتضي باعتبار وجودها مطلقا والجواب
 ان ما مع العلة لا يجب ان يكون له دخل في العلية فان الصورة الشخصية علم تشخص الوجود يكون
 الوجود على تشخص الصورة ولا يلزم من عدم انفكاك الشيء عن الوجود مدخلية الوجود في
 العلية فان ما يساوي العلة لا يشكك عنها ولا دخل في العلية واقتضاء شيء لآخر غير انضاف به
 المتأخر عنه وسياتي في بحث الخلاف ان الماهية من حيث هي يقتضي لوازمها مع امتناع ان يوجد
 الماهية الا مع شيء من العوارض ولا دخل للعوارض فيها منها علمانية وهن المراتبة في
 الاجسام الصغيلة فان الشيء ما لم يحصل له نوع ظلية وتكون لم يزل الذي هو محلا من

فان التعبير عن الاتحاد انما يكون به هو
 هو فاشي علم فيه مستم رتبة الله
 قاله بعض الافاضل في شرحه

الاصنام فميرى ارجع الى الاعراض والوصول بصلته صفة النوع وقوله مثلا الخ بيان
 للتحلية وقوله والاشياء مع اختلاف اعضاءه تاخر الوجود والافراد ضرورة امتناع
 صدق الجزء الخارجى المتمايز بحسب الوجود للكلمة الخ يرد عليه انه قد صدق فيما قبله في معنى
 الحمل ان معناه الاتفاق في الصفة لا الاتفاق في الوجود فالمتمايز بحسب الوجود لا يلائم في الحمل
 بهذا المعنى والحوادث ان الاتفاق في الصفة ايضا لا يوجد في التمايز وجودا وذلك لان التمايز
 الخارجى يستدعى تمايز ماصدق هما عليه كالبيت واجراءه فان يصرف على البيت غير ما يقدر
 عليه الاجزاء وكذا الحال في الحيوان والناطقة اذا فرض تمايزهما في الخارج فان ما يصدق عليه
 مفهوم الحيوان الموجود هو ذلك الحيوان المتماز وكذا حال الناطقة فان قلت سيأتى ان الحيوان
 المأخوذ على وجه كونه مادة متماز عن الانسان في الوجود الخارجى مع صدق مفهوم الحيوان
 على ذلك الحيوان المتماز وعلى الكلام ايضا قلت مفهوم الحيوان المأخوذ مادة غير مفهوم الحيوان المأخوذ
 على وجه كونه نفسا والعادة على الكلام هو ان لا الاول فيصير الحاصل ان ماصدق عليه الكلى الطبعى
 وهو المخلوط موجود وذلك لان المأخوذ لا بشرط سئل على تقدير وجوده كونه عينا المخلوط
 ولا يلزم منه ان لا يكون فزاد بين المخلوط والمطلقة فان كل عام مع الخاص كذا لا يقال هذا انما
 ما من ان المطلق موجود بمعنى انه نفس المقتدر وههنا قال معنى وجوده هو ان يكون ماصدقا هو
 عليه موجودا لانا نقول كونه موجودا بمعنى انه نفس المعدستوفى على وجود المقداد ما لم يوجد
 شئ لصدقه هو عليه لا يكون عينا في الخارج وقد يؤخذ لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وجودا
 الخ ولم يتعرض هنا لافتراف بشرط لان المقصود بيان جهة الجزئية والمجولية وان احديهما غير الآخر
 واما حسب الحد الخارج فيكونه متأخر لانه ما لم يوجد الانسان مثلا في الخارج لم يعقل شئ
 الخ هذا انما يتضح في الجزء من الماهية الحقيقية ان الموجودة في الخارج واملاى الاستبارية فلا
 بشرط ان ليس داخلية قبله ان لا يقدح في حقيقة كما فهم الشارح وح يقال
 في دفع البياض اخذه وحده ومجردا لا يلائم المقارنة والانضمام في الوجود وانست خبير ما انضم

من قوله حيث لو انضم اليه معنى اخر من حسن واعتراه كان خارجا عنه هو سلب الرقعة
 في الحقيقة لا يلاخذ والاعتبار على ان المراد من اعتبار الرقعة هو الرقعة في الماهية كقول
 المجموع نوعا من جهة ان تصور النوع متوقف على تصور الجنس والفصل محصور
 ان تقدم الجنس والفصل على النوع في العقل معلوم وهذا معنى التقدم في الوجود العقلى ولا يرد
 ان الجنس والفصل وان تقدم في العقل على النوع الا انها ليسا مادة للنوع والكلام في تقدم
 المأخوذ مادة عليه اجاب بقوله ومعرض الجزئية والجنسية الخ لم يكن له تقدم الا في
 العقل يفهم من هذا الكلام ان المأخوذ من المبدأ الخارجى كالحوان مثلا لا تقدم في الخارج ايضا وقد
 تقدم انما ان المتقدم في الخارج هو نفس المبدأ لا المأخوذ منه اللهم الا ان يقال ان المراد به
 له تقدم الا في العقل بمعنى انه لا تقدم له في الخارج وان كان ذلك التقدم باعتبار المبدأ فان قلت
 اذا لم يكن لعدم الا في العقل بطل قوله متقدما عليه في الوجود الذهني والخارجي الخ قلت يجوز ان
 يكون ذلك خاصة غير شاملة ولهذا مزيد تفصيل يأتى في الشرح ان شاء الله هو الجزء المأخوذ
 في الخارج الظان الموجود في الخارج عطف على الجزء ويلزم ان يكون الموجود في الخارج متفردا
 على هذا الاعتبار على ما هو خاصة فمير الفصل وليس كذلك بل المأخوذ لا بشرط ايضا موجود
 على ما سبق في به عن قريبه اللهم الا ان يقال ان الحصر اضا في بالنسبة الى شرط لا في معنى الماهية
 بالمعنى المتعارف وهذا ضبط ظاهر وظل الخ الظاهر ان جمع بين معنى بشرط لا في تحت
 والجزء ثم فرغ على المعنى الاول عدم الوجود الا في الاول فان قوله محذورا عنها ما عداها اشارة
 الى المعنى الاول وبتم المعنى الاول وقوله حيث لو انضم اليه شئ الخ معتبر في المعنى الكلى فليس في الكلام
 الا المسألة في العبارة لا يقال فرض الانضمام لا يناسب المعنى الكلى فان المعتبر فيه هو الانضمام
 حقيقة لا فرضا لانا نقول ان ذلك كالا يناسب المعنى الكلى لا يناسب المعنى الاول ايضا لعل اختيار
 هذه العبارة للاشعار باب الانضمام المعتبر في المعنى الكلى انما هو على وجه مخصوص وهو ان اعتبر
 انضمام شئ اليه لا من حيث هو داخل فيها بل من حيث ان امره ان يعلما

فلا بد ان يكون في المتأخر
 ايضا كذا كذا

استفاد من كلمة كونه

فكان جعل العرض بمعنى الاعتبار فانه متعارفان ويستعملان متعارفين هذا وقد يتوهم
الخط فيهما ايضا من حيث انه حكم قبل بيان المافوق لا بشرط شيء وهو المحلول وليس بجزا
وقال بعد ذلك بعد الشطر وقد يؤخذ الماهية لا بشرط شيء وهو كونه طبيعي موجودا خارج
هو جزء من الاشخاص فيتناقض كلامه وهذا ليس كذلك لان المراد في الاول انه ليس جزءا من الماهية
والمراد في الثاني انه جزء من الاشخاص ولا يلزم من كونه جزءا من الاشخاص كونه جزءا من الماهية
فلا يلزم الامر وحده الواحد الذي هو واحد جزاء المحل ورد بان الواحد مبدء المقدر كما ان
الوحدة مبدء العدد فكما امتنع عدد متناه او غير متناه من غير ان توجد فيه الوحدات
كذلك امتنع ان يوجد متعدد لا يكون فيه آحاد ان امور غير منقبة بالفعل وان كان قابلا للانقسام
الا ان المفهوم من كلام الشارع هو ان البسيط ما لا جزء له اصلا بمعنى انه لا جزء له لا بالفعل
ولا بالقوة كما في ذات الواجب كذا والنقطة والوحدة فوجود غير المنقسم بالفعل مع قبوله
الانقسام كما في عروض العدد لا مجرد هنا فان قلت ان ضرورة في ان محل قوله فلان كل عدد المحل
على المقدر الذي يتالن من عروض العدد ليرد الزام المخلطة فهذا محل على نفس العدد والحاشي
فان العرض وجود البسيطة وهذا المقرر ينبغي في ذلك قلت كلام المتن ظني وذكر حيث قال
الضرورة قاصية المحل وكذا الكلام المواقف والمقصود الرد عليه وفيه نظر لان البسيط
الحسني المحل وقد يجب لجواز ان يراد بالتركيب ما هو اعم من الحقيقة والاعتبار فان كل بسيط
حقيقي في الواجب كذا يمكن ان يفهم مع غيره ويعتبر منها مركب وهذا امر قد دللنا وانما سلمنا
جواز الصمم مع غيره الا انه لا يلزم اعتبار ذلك الا ليرى كين جوتوا وجود الحقيقة بدو الاضافه
في المركب بناء على انه لا يعتبر في الحقيقة الاضافه الى الجزء فاذا جاز عدم اعتبار الاضافه الى
الجزء مع حقيقة البتة فعدم اعتبار الاضافه الى الجزء الاعتباري بالاول لا يقتضي
سبب جدير فان فاعل الجذر المحل اشار بقوله السبب جدير ان ليس المراد انه لا يحتاج
في حقيقة الى سبب اصلا وذلك لان الممكن لا يستغنى عن السبب بل المراد ان الجزء مستغن

في حقيقة عن سبب خارج عن سبب الكل لان ما هو سببه اما ان يكون عين سبب الكل او
واظلا فيه وذلك لان ما يتوقف عليه الجزء يتوقف عليه الكل قطعا فاما ان يكون كائنا في
تحقق الكل او لا وعلى هذا فلو ان الماهية لا يوجد فيها هذه الخاصية لانهما محتاجة الى سبب
خارج عن سبب الماهية وهو نفس الماهية لتصادقهما في الانقسام الاربعه المبرور
عليه انه لو كان الانقسام بتساوي بين الاعراض الاولى للاربعه لزم ان لا يكون الانقسام
المذكور لغير الاربعه الا هو واسطه او يمكن ان يقال هذا انما يلزم اذا لم تكن فرق بين الوسطه
في البشور والوسطه في العروض وبينها فرق على ما بين في موضع غير يرد ان يقال لان سلم
ان الانقسام بتساوي بين غير محتاج الى الوسطه في بشور الاربعه ضرورة ان الممكن لا يستغنى
عن السبب وكذا يرد ان بشور البياض سطح الجسم الا يفيق محتاج الى الوسطه في البشور
وان لم يحتج الى الوسطه في العروض اللهم الا ان يقال المراد من الوسطه في البشور انها هي الوسطه
في العروض فان بشور شيء قد يكون بمعنى العروض فحينئذ يمنع المنع كما ينبغي الآتي
على ما ذكرنا من ان الجزء ما يعرض له الجزئي مقدم بالوجودين يرد عليه ان ما ذكره فيما مر هو
ان المافوق بشرط لا جزء من الماهية مادة لها متقدمة عليها في الوجودين لان يكون المافوق
بشرط لا جزء في الخارج ولا بشرط جزاء في العقل كين وقد صرح في او اخر بحث الاجزاء بان
الحيوان المافوق مادة عقلية متقدم في الوجود العقلي والظاهر كلام الشارع مبني على ان الشيء
حقيقته مختلفتان مركبتا احدهما من الاجزاء الغير المحلول والاخر من المحلول وهو بطل على ما ذكره
الرئيس في الحكمه المشروية واما التركيب من الاجزاء الوجودية واجزاء الماهية فلا نزاع في
في جوازها ولهذا المقام مزيد تفصيل يأتي في المقعد الخامس الا انها لا تكون شاملة
بناء على ان من الاجزاء ما لا يتقدم له في الخارج كونه سواء لا يقال اعتبار كونه الجزء مادة
يعم الاجزاء كلها جوهرا او عرضا فاما معنى هذا الكلام لانا نقول قد مر قبيل البعثة الثالث
ان الاجزاء انما يتقدم في الخارج اذا كان له مبدء خارجي وسيأتي في ذيل البحث ما يوتر هذا

المراد من الوسطه في البشور
الوسطه في العروض

او مختلطة من الوجودين الى المفهوم من هذا الكلام ان يكون المراد من العينية
 محض العدميات واورو عليهم ان هذا غير معقول فان العدميات لا يعقل الاضافة الى
 الوجودات فيكون المعنى الوجودي مخلوطا هناك قطعا فان قلت لو سلم اننا لا يعقل الا
 مضافا الى الوجودات الا ان الوجودات لا يلزم ان تكون معتبرة بالجزئية لان ملكات العلوم
 خارجة عنها قلت الملكات وان كانت خارجة عنها الا ان الاضافة داخلية وهي موجودة
 وهذا القدر كاف في ذهب المتكلمين الى اننا جعلنا المعنى مطلقا ان سيطر كانت او مركبة
 الظن كلامه ان الماهيات الممكنة كلها محمولة عند المتكلمين كما هو المشهور وما وقع في تقريره
 فالمفهوم منه الايجاب الجزئي على ما يعطيه قوله اذ لو لم تكن الماهية محمولة ارتفع المجهولية اصلا
 وزعم بعضهم في توجيه كلامه لتكون الدعوى كلية انه لا نزاع في ان العلة تباين في الممكن فلم
 يكن الماهية محمولة ارتفع المجهولية بالكلية ضرورة ان كل ما عرض فيه المجهولية فهو ماهية
 وليس ينبغي ان الازم من هذا الكلام هو ان كل محمول ماهية ولا يلزم ان كل ماهية محمولة
 على ما هو المدعى ولكن ان يقال ان المراد اشرح بقوله ان بسيطة كانت او مركبة ان الماهية
 محمولة في الجملة الا ان ذكرنا مع ما ان يكون في ضمن المركبة او البسيطة الا ان قوله في تقريره
 ان كلاما المركبة والبسيطة يمكن ان لا يلزم وذهب جمهور الفلاسفة الى ان الوجودات
 في تعديل العلوم ان هذا شكل لانهم جزموا على كونه الماهيات غير محمولة لاشياء ما ان كونه
 الانسان اشياء لو كان بالفاعل لا يقع بارتماعه فيلزم ان لا يكون الانسان اشياء انما فيلزم
 منه ان يكون الانسان اشياء حال العدم فيكون العدم ثابتا في ذاته وقد صرح صاحب الشفاء
 بان العدم ليس شيئا وانما يصير شيئا باحد الوجودية بالتوفيق بين معاني الفلاسفة شكل
 والاجابة ان يقال الازم من عدم محمولية الانسان هو ان لا يمكن سلب الانسان عن نفسه
 ولا يلزم منه كونه الانسان متقرا ثابتا منفك عن الوجود على ما هو زعم من قال ببشوات العدم
 فلا اشكال في معناه الفلاسفة لكن الاعراض يتأكد اذا لوحظ معنى كونه العدم ثابتا في الخارج فان

مفهوم
 العينية
 العدميات

العلوم
 بعرض

معناه

معناه على ما مر ان السواد العدمي مثلا سواد في نفسه سوادا ووجد الغير او لم يوجد فلو كان
 السوادية بالغير لزم ارتفاعه عند ارتفاع الغير ويلزم سلب الشيء عن نفسه ويمكن ان يقال
 القول ببشوات العدم في الخارج بهذا المعنى لا ينافي ما ذهب اليه الحكماء فان قلت قد حصلوا
 من فروج ان العدم شيء ان لا تباين للفاعل في كون الذات ذاتا بناء على ان الماهية غير محمولة
 قلت وكذا زعم المعتزلة فلا عدمية في ذلك على الفلاسفة وذهب بعضهم الى ان المركبات
 الى الظاهر من السياقة ان المراد من هذا البعض هو بعض الفلاسفة والمعتزلة وذلك قال
 جمهور الفلاسفة والمعتزلة لما سبق ان علة الاحتياج هي الامكان ومن هنا يعلم السر
 في تخصيص المجتبه بالماهية الممكنة اذ الماهية الواجبة او المتعينة لا يتصور فيها اعتبار المجهولية
 بل عليه ان علة الاحتياج على ما سلك في الامكان مع الحوادث شرط او شرط كما هو المعتمد عند
 المتكلمين فان قلت فليعمل المراد هو الامكان مع الحوادث وانما اقتصر على الامكان لكونه الاصل
 قلت هذا التوجيه ياباه قوله فيما ياتي وهذا المعنى كاف في الاحتياج الى الفاعل فان المفهوم
 من الكفاية عدم اعتبار معنى زائد على الامكان اللهم الا ان يقال ان بعض المتكلمين وافقوا الحكماء
 في ان علة الاحتياج هي الامكان فقط لا سيقا ان شاء الله وهو مختار اشرح هناك
 ومع كونه ذاتيا لما انما الخ جواب دخل مقدر بقدر الرخا ان قال اذا كان الامكان نسبة بين الماهية
 والوجود لا يكون الامكان ذاتيا للممكن ضرورة ان ما يكون ذاتي الشيء لا يكون بالنسبة الى الغير
 الوجود غير الماهية والالم يتصور نسبة بينهما وبين الماهية وتقرر الجواب ان المراد يكون
 ذاتيا لما فصول هذه الخشية لما في نفسه وهذا المعنى كاف في الاحتياج بل هو عليه ان هذا المعنى
 ماله الاحتياج الى الفاعل في الوجود فلا يلزم منه ان يكون الماهية محمولة في انفسه الا ان هذا في
 الحقيقة هو محمول جواب الشارح عن هذا الوجه وقد يجب بانه لو لم يكن البسيط
 محمولة الى معنى وقد يجب عن الاعتراض المشار اليه بقوله ولما اعترض بان الامكان نسبة
 لانا نقول الفرق بين مجموع المقورات وتصور المجموع حسب الخارج هذا ظاهر

عنه فثبت ان هذا دليل جوهري
 المتكلمين لا البعض منهم حتى يتصور
 ان يقال انهم وافقوا الفلاسفة في
 القول بعينية الامكان وكونه مختار
 اشارة لا ينفرد بها الخ

الا ان نظم المتن يقتضي ان يذكر هذا الوجه كذا والظاهر ان ترتيب المتن هنا خطأ
 من الناسخ فان الوجه كذا لم يذكر فيه ما يناسب هذا التوجيه فالوجه الثالث على نحو
 تمام ما لا يفيد الالكون الوجود بالفاعل وفيه اشارة الى ان الوجه غير تام اما الاول فلما ذكرنا
 من ان مذهب جمهور المتكلمين القائلين بكون الماهية محمولة ان علة الاحتياج ليست هو
 الامكان وحده بل مع الحوادث واما كذا فلما اشار اليه شارح بقوله وهذا لا ينافي كونها متفردة
 في نفسها من غير احتياج اليها واما الثالث فلما اشار اليه بقوله وان اردت كون الماهية المحمולה
 ان لا يلزم ان الماهية لا تقدر لا بذاتها ولا بغيرها لا يدل عليه الرابع انه لا نزاع وانما افرق الوجه
 الرابع وجوابه من الوجه السابع واجوبتها ولم يجعله معاً في قرن واحد وفيه من غرض معنى
 الاهتمام به وجوابه ايضا يستحق على الحل ولانه لا يدل على المعنى الكلية والمفهوم من الرابع
 المحمولة في الجملة ولم ينطبق على الدعوى كاهي واما قولهم الكلية في هذا الوجه فقد علمت
 منشاءه فيما قبل من اباها منعكاس الكلية كنعسا فيلزم ان لا يكون الانسان انسانا
 المحمودة عليه ان هذا الدليل خبري في الوجود ايضا فيلزم ان لا يكون الوجود ايضا محمولا لا لخال
 انهم بعد اتفاهم على ان الوجود بالفاعل على اختلافه في الماهية على ما مر في صدر المحنة وجواب ما ياتي
 من قوله بل ان الفاعل محمولية الماهية المحمولة يرفع الوجود وبتبع الماهية معروية
 فتكذب الاحجاب ان اراد تكذب الاحجاب الوجود فليس الكلام فيه وان اراد احجاب نفسه فلازم
 كونه ابدأ وهذا المقام مزيد تحقيق للسلفاء فيما سبق ولا خلاف في ان احتياج الممكن الى الفاعل
 في المركب والسميط جميعا الى اوروه عليه ان الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا
 فانما ايفاد حجت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان انفاذا به بيشا او غيرتين وذكر
 لان الماهية الممكنة كما انها محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها
 الوهني وبناءه على ما عرفت مما لا يلزم الماهية ما ليس خصوصية احد الوجودين مدخل
 فيه وان كان الاقتضاء باعتبار مطلق وجودها وقد عرفت ايضا فيلزم ما يرد عليه

في جواب ما قيل من ان الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا
 في المركب والسميط جميعا الى اوروه عليه ان الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا
 فانما ايفاد حجت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان انفاذا به بيشا او غيرتين وذكر
 لان الماهية الممكنة كما انها محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها
 الوهني وبناءه على ما عرفت مما لا يلزم الماهية ما ليس خصوصية احد الوجودين مدخل
 فيه وان كان الاقتضاء باعتبار مطلق وجودها وقد عرفت ايضا فيلزم ما يرد عليه

ويكتمل ان يريد ان ما عرض للماهية الى الاحتمال الاول اقرب لان الكلام في المحمولة
 بمعنى الاحتياج الى الفاعل كما يدل عليه استلزام من ذهب الى المحمولة مطلقا والاحتياج
 الى الجزاء وان استلزم الاستلزام للاحتياج الى الفاعل لان القابل به لا يقصده
 ولا ينظر اليه هذا وقد جمع شارح المواقف بين هذين الاحتمالين ولعله جعل قوله في الجملة
 مطلقا بالماهية وبالمحمولة على سبيل التنازع ليصح على جميع التعادير فان قلت كيف ذلك
 وبعض التعادير يكون العلة والمعلول في فصل على حدة وكذا الوجوب ومتابلا على ما راعى
 صاحب المواقف قلت لا خلاف في ان الظاهر من لوازم الوجود او الماهية وجعلها في فصل
 على حدة لا يستلزم ان لا يكون من اللوازم بل لما كان بعض المباحث مما لا يختص بالماهية
 ولا الوجود كالعلة والمعلول مثلا فان ذلك كما يكون في الماهية يكون في الوجود لم يستحسن
 جعله في فصل احدهما دفعا للزوم الترتيب ويراوده في كل منهما تكرار فجعل في فصل على حدة
 وانما جعل صاحب المواقف الوجوب ومتابليين في فصل على حدة لانه اراد من لوازم الماهية
 ما يعرض لها في نفسها كالتعيين بخلاف الوجوب ومتابلية فان كلاما ذلك يعرض لها بالاقتران
 الى الوجود فتأمل والله الموفق تعيين الشيء وتخصيصه الى قوله غير ماهية فان قلت
 ان اردت بالتعيين مطلقا فهو ايضا مشترك بينه وبين غيره وان اردت التعيين المضاف
 على ما هو الظاهر فالماهية المضافة وكذا الوجوب والوجود المضافان لا يكونا مشتركين
 بينهما وبين غيرهما ضرورة ان المشتركة هو المطلق قلنا تحتار الشئ كذا الا ان الارضا
 في التعيين منع الاشتراك لان المفهوم من تعينه الشئ الذي به يتنازع عن غيره لا يمكن اشتراكه
 بينه وبين غيره بخلاف الماهية ونظائرها وبين ذلك ان المضاف الى الكل كالمية والمضاف
 الى الجزئي قد يكون جزئيا وقد لا يكون وان كان التعيين او المتعین مفعولا كليا
 لا يقال فاذا كان مفعولا كليا فكيف لم يصرف على الماهية الكلية لانا نقول ان التعيين
 وان كان مفعولا كليا الا ان جزئياته القادرة هو عليها خصوصيات التعيينات او المتعینات

لا المعنويات الكلية وقدر يقال ان صدق المحل على الموضوع يستلزم الاتحاد معه
 فيلزم من حمل التعيين او المتعين على الكلي كونه كلي متعينا وبطلانه يتبين ويرد عليه
 انه ان ارد انه متعين بتعيين خاص فيغير لازم وان ارد بتعيين كلي فيغير بط
 بل هي متخالفه بالماهية وممتازة بالذات هذا المحل الذي لا يصدق صدق التعيين وهو التميز
 حيث لا يتغير المشاركة فان الامتناع فرع للمشاركة فلذلك اضعه الرعوك بالتعيين
 حيث قال في المتن ان كل تعين فله عند العقل ماهية كلية والمناقشة النافية هي
 ان يقال لا لم ان كل تعين فله ماهية كلية كما نقوله في الواجب واشتركت في هذا المعنى
 لا يوجب العناد او كونه من خواص الواجب ثم لان شيئا من خواصه يستلزم هذا
 المعنى فلا يرد ما قيل ان غير الماهية بذاتها المحل وذلك لان الكلام بالنظر الى حصة الشئ
 من النوع لا بالنظر الى الماهية وهو نظير لجواز ان يكون الشئ محتاجا اليه ولا يكون توارثه
 كذلك والسرف فيه ان المفروض نفس ذلك الشئ لا ما يتقارنه وهذا كما قالوا ان الصورة تحتاج
 في تشخصها الى السبيل مع تقدمها عليها لكونها علم لها والعلة لا تكون بدون الشئ وذكر
 لان العلة ذات الصورة لا هي مع تشخصها فان الوصف اذا كان من الاعراض المحسوسة
 كما في الجسم لا يمكن ان يكون المجموع الامركيا اعتبارا فينا شعارا بان المركب الاعتباري هو ان كان
 اجزائه موجودات غير موجودة لرد فعل الصورة الاعتبارية فيه اذ لا يخرج عن الغفضي
 اعني الاتعين مطلقا وتعين اخر فلا بد ان يكون التعيين المطلق المتنازع عدم حركتهما
 وانما قال تعين اخر اذا لم يكن ان يكون التعيين المطلق عدم النفس فلا بد ان يكون عدمها
 بعينه وهو التعين الاخر ولهذا اطلق الاتعين وقد التفتت بالافرية فان نقيض العاطم
 مع عين الطام متناقضان اما على الاولين فلان نقيض العدم يرد عليه انه اذا جاز
 كون التعين عدميا وجوز مع ذلك ان يكون عدمه لا تعين لكونه الاتعين وجوديا والتعين
 الذي هو عدم الاتعين الوجودي لكونه عدميا وجوابه من قوله وذلك التعين اما عدم

من جملة
 ان التعيين نقيضه

الح وذكر لان الكلام ليس في مطلق التعيين بل في التعيين المحض فيجوز ان يكون
 ذلك عدميا والاتعين بمعنى التعيين الوجودي ولو سلم فلان تناقض التعينات الح
 يعني لو سلم كونه نقيض العدم وجوديا وان ما يصدق عليه الاتعين عدمي فيختار الشئ
 الثالث وهو انه عدم للتعين الوجودي ونقوله لا يلزم منه وجودية التعين وانما يلزم ان
 لو تناقض التعينات وبالمجمل ما لا يتعدى عدمه عن عدم الاطلاق ان يكون العدم ان العدم
 الذي هو التعين وعدم الاطلاق متلازمين لا يكونا انهما من احوالهما عن الآخر كما يظهر من
 قوله في تصوير الانشكال اما بان يتحقق عدم الاطلاق بدون التعين الح فيلزم الح لان التعين
 مشترك بين الافراد المراد من الافراد هي المتعينات لا التعينات كما توهم المراد من
 الاشتراك ما يكون حسب الوجود لا حسب الحمل وهذا هو الظاهر مما ذكره في تقرير الجواب
 وهو قوله لو لم يكن تمايز الافراد وفيه رفع للنقيضين وكذا قوله وفيه جمع للنقيضين
 يرد عليه ان الرفع والجمع انما يلزم اذا كان التعين رفعا للاطلاق وعدمه والخبر ان
 التعين لم يكن عموما للاطلاق ولا لما ينقل عدمه عن عدم الاطلاق والجواب ان فرضنا ان
 التعين ليس عموما للاطلاق ولا لما يساويه الا انه لا نزاع في ان الاطلاق عدم التعين ورفع
 له او مستلزم لذلك فيلزم المحذور المذكور بل لا مبرر لعدم الاطلاق بدون عدمه لا يقال
 ذلك الامر الذي فرضنا ان التعين عدمه لا محال ان يكون هو قوت الشئ وهو مساو للاطلاق
 فلا يوجد عدم الاطلاق بدون عدمه وانما ان يكون تعين فرد اخر اذ يوجد عدم الاطلاق
 بدون عدمه متلازمين زير هو عدمه غير ذي رتبة عليه ان ذلك صادرة على تعين بكر ضرورة انه ليس
 تعين عموما ولا نقوله هذا لا يفرنا لان المقصود وضع لزوم ارتفاع النقيضين وقد حصل
 على ان نقوله لان ان تعينه بكر يصير على انه عدم تعين عموما غايته ان تعينه يستلزم عدم
 تعين عموما ضرورة ان كل شئ انما يتعين بتعيينه لا بتعيين غيره وان كان كافي في الحكم
 عليه لوقال جوابه كان ازيد من بيان المراد بالوجود والعدم والاعتباري ولم يذكر

الحقيق ههنا فلكا ذكر الحقيق فيما ياتي لجزء مناسبة الاعتبار ولهذا قال وتعالى
الحقيق وذلك لانه لم يذكر احد في تقرير الدعوى ان التعيين حقيق بل يقولون بشي
وجود الح وان كان موصوفه متصفا به في نفس الامراج والاوضح ان يقال ان اعتبار
مالا تحقق له الاكسب فرض العقل وان كان موصوفه متصفا به حسب نفس الامر مع قطع
النظر عن فرض العقل وذلك لان تصانف الشي بالصفة العينية لا تقتضي وجود تلك الصفة
ما تقر من ان الحمل الخارجي لا يستلزم وجود مبداء المحول فان قيل فعل ما ذكرتم اي
على ما ذكرتم من ان الجزئية لا اكسل بانضمام الكل الى الكل فانه يفهم منه ان يكون حصول الجزئية
بانضمام الجزئي الى الكل والحال انه لا يفيد ايضا لان ذلك الجزئي المنضم له مفهوم كل محتاج الى
ما يفهم اليه وجعله جزئيا فان كان كليا فقد علمت ان انضمام الكل الى الكل لا يفيد الجزئية
وان كان جزئيا فله لا محالة مفهوم وهم جزاء ويلزم الشك الا انه يرد عليه ان ذلك
انا يلزم ان لو كان كل جزئي له مفهوم كل وقدر المناقشة عليه بالواجب بل
التشخيص عندنا مستند الى القادر المختار يعني انه الموصد لكل فرد الح انما لم يعلم ان
موجد لكل تشخيص مع ان الكلام فيه لان التشخيص غير موجود عندهم بل ههنا
اعتباري على ما مر فاجابه ذلك بمعنى جعل الغير موصوفه به لكن بتعدد افراد حسب
الارضية الح يرد عليه ان اتعد افراد الوجود لا يكون برون التعيين فسئل الكلام الى التعيين
الوجود فان كان بالوجود داراؤته وان كان لا بالوجود بطول الاصل والعقول بان تعينا
الجزئيات بالمعروض للوجود والوجود وتعيين الوجود بالاعا على حكم ولا يبعد ان يقال
لما كان المجعوله هو الوجود لا الماهية جانبا ان يستند تشخيص الوجود الى الفاعل و
ساير ما يتعلق به من الارضية والامكنة والماهية ^{التعينية الماهية} الى الوجود واعترض عليه بان
الدوران لا يفيد العلية وذلك لان المفهوم من قوله ذلك البعض اعني قوله للقطع بان اذا
تحققت لم يكن الا فردا مخصوصا الح هو الدوران وانه لا يفيد العلية على ما فصل في موضعه

فلا

فلا يلزم كون التحقيق اعني الوجود علم التعيين على ان الدوران حاصل بين التعيين والوجود
ايضا فان الشي اذا كان متعينا في الخارج كان موجودا فيلزم ان يكون التعيين علم للوجود
فالوجود لا يقتضي الاتعينا اما الظاهر ان الوجود المطلق يقتضي تعينا ما على ما استقار
من قوله للقطع بان اذا تحققت لم يكن الا فردا الح فانه يدل على ان التحقيق لا ينكر عن التعيين
ولا دلالة فيه على اقتضاء خصوص التعيين واما الوجودات الخاصة فمعنى تعيين تلك خاص
وعلى ان يقال ان الوجود الخاص ايضا لا يقتضي الاتعينا ما وذلك لان الوجود الخاص
للشخص من اوله غمرا الى اخره وجود واحد خاص لم يتغير ولم يتبدل واما التشخيص فقد
يتغير ويتبدل حسب الكيفية المتواردة عليه فلو اقتضى تعينا خاصا لزم برونه اللهم الا
ان يقال يرد بقره الوجود الخاص ايضا وقد يستند الى الماهية بنفسه او بولائها
يرد عليه ان استناد التشخيص الى الماهية يستلزم تشخيص الماهية قبل ان الشي ما لم تشخص
لم يصير علمه لشي اخر ومع هذا فلا بد من القول بوجود الكل الطبيعي والافعال بوجوده لا يكون
علمه لوجود شي على ما زعم الحكماء من وجودية التعيين ولا يجوز ان يكون امر منفصلا
يرد عليه ان فواعل وجود الممكنة ما س لها وكل فاعل نسبة خاصة الى منفعة فيمكن
الحال في التشخيص ايضا كذا ويمكن ان يقال ان فواعل وجود الممكنة يتوقف على استقار
متفاوتة للهويول الممكنة ولا كذا الماهية اذ ليس لها وجود قبل التعيين ^{فكس} شيئا
في آخر البحث ان شاء الله لان الحال في التشخيص ما فرج يرد عليه انهم جعلوا
مطلق الصورة علم للهويول مع اننا حالة فيها فانقصها ذكرته ويمكن ان يوقعا بان
الحال على قسمين قسم يحتاج في وجوده الى المحل وقسم لا يحتاج في وجوده الى المحل بل فيما
يلزم من الاعراض كالصورة الجسمية المحتاجة الى الهويول في الاتصال والانفصال
الحارضي لها وما يتبع سببته للمحل هو القسم الاول لا الثاني فامل اقرب وافق
بكلامهم الح يعني ان النسبة الحال والمحل الى التشخيص اقرب الى الح من النسبة الى الماهية

لانه الماهية من حيث هي دون اعتبار التشخيص لا يكون محلا لشي ولا حال فيه ومع هذا
 التشخيص فيكون النسبة الى التشخيص اقرب من ان يكون النسبة اليه اوضح بطلانهم من
 النسبة الى التشخيص فلهذا القوم انما نسبوا الى الماهية وهي اذا تعينت يكون شخصا
 لا تشخصا فالعقولة المجردة يستند تعيينها الى ان النسبة الى النسبة هي النسبة
 فلو قال من حروث النسبة بعد الجسم شيئا ايضا وحاصله ان تعيينا تبيننا
 وتعيينا مع تعيينا وحاصله ان المادة متعينة بنفس الاعراض المتعينة وبمناجاة اليها في
 تعيينا ولا يلزم من هذا ان يكون لتعيين الاعراض موطن في تعيين المادة فيكون كونه في
 الاعراض المتعينة متعينة بالذات على تعيين المادة وتعيينا متاخرة بالذات عن تعيين
 المادة والكلمة مع ما في حيث الزمان وهذا ما قال في الاشارات ان ما مع العلم لا يجب توقيه
 على العلول وتام حقيقة هذا في بيان عليته السيولة الصورة ومن ههنا ينزع ايضا ما
 يتوهم من ان حلول الاعراض في المادة يتوقف على وجود المادة وتعيينا فكيف يغير نفس
 الاعراض الاعراض الحادثة تعيين المحل وذكر لان الاعراض يتوقف على وجود المادة ولا يتوقف
 على تعيينا فيكون تاخر الاعراض عن وجود المادة وسبقها على التعيين ثم انه ههنا كنا وهو ان
 الحكم لا يلزم من ان تشخص المادة بالاعراض الحادثة مطلقا وانما ذكر فيها اذ كانت المادة واحدة بذاتها
 وما هيتهما وانما فيها استعدادات متفاوتة كسيول العناصر والافان كانت متعينة بالماهية
 كسيولها الا فلا تشخصا بما هيتهما بالامور الحادثة فيها بالامر بالعكس فان تقرر ان الحال يتوهم
 وكذا اذا كانت واحدة ولم تكن فيها استعدادات مختلفة فيكون تشخيصا واحدا حسب اخصار
 الحال في كسيول فكل واحد في صورته النوعية المنصورة في تشخيص واحد لا يخفى انه لا حاجة الى
 استناد التشخيص الى المادة بل يجوز الاستناد الى ماهية الحال غاية ما في الباب اخصار ونوعا
 في تشخيصا وهم يسمونه ولذا قالوا صورة النوعية المنصورة في تشخيص او كونه في مقابلة
 الامكان يعني ان ذكر الامتناع على سبيل الاستعداد والتبع للامكان وانما جعل مقابلا للامكان ولم

فيكون ما النسبة الى الماهية
 نسبة الى التشخيص لا التشخيص
 منه

لا يجوز ان يكون التشخيص
 فيكون ما النسبة الى الماهية
 نسبة الى التشخيص لا التشخيص
 منه

يجعل

يجعل مقابلا للوجود مع انه يقابلها معا كالمساكين في عرف العامة هو في الامتناع فهو
 يقابل بالذات وتقابل للوجود بوسطة ما يلزم من ان في الامتناع فاذا نسب المفهوم الى
 الوجود ونفس المحل كان ان قوله فاذا نسب الوجود الى المفهوم سواء كان وجوده في نفس المحل
 او وجوده لغيره الا ان المتبادر من اعتبارات القوم في مفهوم هذه الاشياء هو اعتبار المفهوم ولا
 قائم بقوله الوجود اقتضاء الذات للوجود والامتناع اقتضاء الذات لعدم والامكان لا يقتضا
 واحدا منها مجرد عن الزم لم خالفهم وتصورات هذه المتصورات حاصلة لم يرد عليه
 انك اذا اردت بان تصور الكنه فم حصوله وان اردت الوجه فلا يغيراد المراد براهمة الكنه ولعله يهين
 الكنه زاد قوله ولما لا يتكلم في المحل وهو ان لم يفكر عن علم جواب عما يقال انه معنى لتقسيم
 الوجود الغير الى العلى والوصفي والوقتي وغيره لان الكلام لا ينكر عن علم ويعبر الجواب ان سلمنا
 انما لا ينكر عن علم الا ان المراد من العلى هنا ما يظفر به بخصوص العلة كما ترى في وجوب الحركة للحجر
 المرمى او الى خصوص الوصف العنواني دون خصوص العلم كوجوب حركة الاصابع للمكاتب باعتبار
 وصف الكتابة الى غير ذلك وهذا سقط ما ذكر في المواقف من ان الوجود والامكان المحل اجنب
 با مراد صاحب المواقف هو ان الوجود والامكان والامتناع التي هي جهات ومواقف قضايا
 مخصوصة محمولة وجود الشيء في نفسه اخص من الوجود والامكان والامتناع التي هي جهات القضاء
 مطلقا فهذا الخاص ليس عين العام والاي يلزم كونه لوازم الماهية واحده لثواتها وحصوله ان الوجود
 ونحوه اذا اعتبر مع خصوص المحمول اخص من الوجود مطلقا ان من غير اعتبار محموله مخصوصه و
 دعوى الشارح ان اختلاف المعنى بسبب اختلاف المحمول لا بسبب اختلاف مفهوم الوجود الذي
 هو المادة لا خبر ولا خفي عليك ان هذا كلام قليل الجدوى لانا اذا قلنا المطلق مغاير للمقيد فقلنا ان
 مغايرة المطلق للغير فهو اعتراف باب الوجود معنى واحد فخلقنا باختلاف المحمول لا بسبب اختلاف
 مفهوم الوجود الذي هو المادة وعن كلام الشارح فكلما جعل بعض القضايا فلو اعاد كونه
 الوجود فيه محمولا او رابطة وذكر لان في نسبة المفهوم الى الوجود حصل معان كوجوب واخر

لان المفهوم اصل الوجود
 والاصل ان يشطب لتابع الى الامر
 منه

البتة علما هو المتبادر من الوجوب والسكان والانتفاع واما اعتبار الوجوب والتقدير بالقياس
 الى مجرد المحذور فعلى ان كل مفهوم اما ان يكون واجبا الحيوانية او ممكنا ونحو خلاف المعهود والمبادر
 ولهذا يقع الممكن العام متاخلا للممتنع شاملا للواجب المحذور عليه فيكون كونه المتخالف
 هو الامكان المقتدر بالوجود بديل ذكره في مقابلة الممتنع فلا يلزم منه عدم تناوله مطلق الامكان
 العلم للممتنع والواجب وح يبطئ الحل المذكور لانه مبني على عدم تناوله الامكان العام للواجب
 والممتنع ليلزم كذب قوله وكل منها ممكن عام وذكر لان المراجع الممكن العام اما في الانتفاع فلازم
 صدق على الممتنع واما في الوجوب فلازم صدق على الواجب ان الكلام هذا لا يبرر الاعتراض عليه
 لا مجرد مجرد بقاء اصل الاستدلال وهو ان الامكان العام انما يسمى به لان العامة يغيب منه في الانتفاع
 فلا معنى لاعتبار معنى في الامكان العام لا يغيب العامة وهو سلب ضرورة احد الطرفين مطلقا ^{او لا يعلم} اذن
 فيه حاله الشيء من الوجود والعدم المحذور عليه عدم العلم بحال الشيء من الوجود والعدم لا يستلزم
 وجوده او عدمه والمعتبر عند الجمهور في الامكان الاستقبال هو عدم تقييد احد طرفي الشيء في الزمان
 المستقبل بحسب نفس الامر لا بحسب العلم فقط على ان القضية الضرورية التي هي الترتيب بين الوجود
 والعدم لا تشمل بالنظر الى الحال والاستقبال فان ارتفاع النقيضين كما يتبع في الحال يتبع في الاستقبال ايضا
 والله ان من المشرط ذكر ان العدم في الحال المحذور ان الامكان الاستقبال انما يعتبر في احد طرفي الوجود
 والعدم لا فيهما معا ليلزم ما ذكر من المحذور فالشيء اما ممكن الوجود بالامكان الاستقبال واما ممكن
 العدم به فالاول مشروط بالعدم في الحال والاكس مشروط بالوجود في الحال فان قلت المقصود من اعتبار
 الامكان الاستقبال في كل شيء في طرفيه عن جميع الضروريات وكونه في حاق الوسط والاعتبار المذكور
 ينافي وذكر قلت ما ذكرته من المقصود عن من لا يشترط العدم في الحال واما المشرط فمقتول مقصوده
 مجرد بيان الاصطلاح واطلاوح الامكان الاستقبال على ما يكون معدوما في الحال ويمكن الحروف في الاستقبال
 وهو انما يستلزم امكان عدم الحروف الاول ان يقول فيشرط عدم الحروف في الحال كما
 قال فيما بعد فيشرط الوجود في الحال واما قوله ليلزم لشرط الوجود في الحال عن الغايه اذ لم يقل

احد بشرط الوجود في الحال في الامكان الاستقبال والجواب ما قد عرفت فيما لحظنا من ان شرط
 العدم في الحال اراد بالامكان الاستقبال الامكان المقتدر بالنسبة الى حروف الوجود لا
 بالنسبة الى حروف العدم وقوله لا امكان حروف العدم عطف على قوله امكان حروف الوجود
 واما قوله وانما يستلزم المحذور ان كان الظاهر انما ذكر بناء على ان امكان عدم الحروف يستلزم العدم
 في الحال وذلك لان امكان عدم الحروف اما لانه غير موجود فذكر هو الخط واما لانه موجود بصفة
 العدم ولا يمكن للعدم امكان الحروف في الاستقبال لان ما يمكن حروفه في الاستقبال علما هو المعروف
 لا يمكن ان يكون قديما لان ما يكون قديما لا يمكن له حروف الوجود واما لانه موجود بصفة الحروف
 وهو ايضا بطل لان ما يكون حادثا في الحال لا يمكن له الحروف في الاستقبال ضرورة انتفاع تفصيل
 الحاصل هذا في قوله الشارح اشارة الى كونه احذر وهو ان اشتراط الامكان الاستقبال بالعدم
 في الحال انما هو اذا نسب الامكان الاستقبال الى الوجود واما اذا نسب الى العدم فظاهر
 اشتراط الوجود في الحال واليه اشار بقوله لو اعتبر الامكان الاستقبال الى الاستعداد والى انية
 وقوله لا استعدادا لكلامه مثلا لان احدهما من الجواهر وكلاهما من الاعراض بل اعتبر من حيث
 هي واعتبرت نسبتها الى الوجود فحصل من هذه المقاييس مع قوله هو الامكان لا تعال الامكان
 كما حصل من المقاييس الى الوجود وكذلك حصل من المقاييس الى العدم لانا نقول قد مر ان الوجود
 اعم من الاجمالي والسملي ومن حيث انما يتعقل او يتلفظ به الى ان هذا الكلام ان الجهة
 هي نفس الكيفية الثابتة التي هي المادة من حيث انما يتعقل او يتلفظ ولا يمكن عدم المطابقة
 بين الجهة والمادة ويمكن ان تعال ان ضمير انما راجع الى مطلق الكيفية فان المقيد اذا كان مذكورا في المطلق
 مذكورا ايضا في ضمه وقد تعال الضمير راجع الى الكيفية الحاصلة من غير اعتبار المطابقة وهذا ظاهر من
 عبارة الشارح الا ان المتبادر من الكيفية الحاصلة هو الحصول في نفس الامر لا ما اعتبر كصفة طابع الواجب
 اولا بان يكون اعم واضعف الى فان قلت كسبي معقول كونه الجهة اخص من المادة والمادة هي الوجوب
 والانتفاع والامكان والجهة ما يدر عليه ما هو من جهة بناء على ان حصر المفهوم قد اضر عقل

كما يثبت في موضعين من كتابنا الوجوب في مواد متقفا لا اعم من وجوب لذاته او غيره ولهذا قالوا مادة نسبة
 الحيوان الى الانسان هي الوجوب لفظي لوجوب مثله اعم من الذات وغيره فتكونا لا انسان
 حيوان بالامكان الخاص مثله لا يقع لان المادة هي الوجوب ولا مكان الخاص اخص لجواز ان يوجد
 الوجوب في الوجوب الذاتي ولا يبعد ان يجعل هذا مثلا لا يكون الجهة مهيأة للمادة بناء على انه يراد
 الامكان العرفي بان يعتبر الماهية لا مع وجودها او عدمها فيشكل الامكان عن الوجوب بحسب التعقل
 وان لم يشك بحسب الحقيقة الأعلى وان من يثبت الوسطة ولعله لم يذكر مثله المبين
 والاول اظهر ذلك لان المادة هي الكيفية الحاصلة للنسبة بين الجوهر والوضوع ومن المعلوم ان الجوهر
 في قولنا الانسان ليس حيوانا هو الجوهر لا السلب والاكالات انقضية معرولة او موجبة سلبية
 المحقق وممكن الوجود وغيره يجب ان يكون ممكن الوجود في نفس يروى عليها ان المفهوم الاعتباري
 ممكن الوجود الغير بالوجوب ليس له امكان وجود في نفسه لا يتصور ان كانت الاعتبارية له امكان وجود
 لغيره ولا امكان لها في نفسه يلزم بثبوت الامكان الغير وقد عرفت ان الامكان لا يكون الا ذاتيا
 لان نقول المراد من امكان وجود الشيء لغيره الامكان الاستعدادي وهو لا يقتضي الامكان في نفسه
 فان السواء يمكن ان يكون مثلا بهذا الامكان وان لم يكن له امكان ذاتي والنقطة يمكن ان تكون انسانا مع
 صفة قولنا لا شيء من النقطة بانسان بالضرورة هذا واعلم ان اشرح انما وقع فيما وقع لتغييره
 عبارة التجريد فانها هكذا وكل ممكن العروض يمكن ذاتي فان معناه علمنا هو ان كل ما هو ممكن المحلول
 في شيء سواء كان محلول العرض في الموضوع او الصورة في المادة فهو ممكن ان يوجد كلام الشارح بهذا
 ايضا وزوال الوجوب عن الموجود يستلزم امكان ضرورة لان معنى زوال الوجوب عنه
 ان لا يقتضي ذاته وجوده واذا جاز ان لا يقتضي ذاته وجوده جاز ان يزول وجوده فكان ممكنا
 والجواب لان ان الوجوب مابه الواجبة يعني اذا فرضنا كون الوجوب موجودا لا يلزم امكان
 الواجب وانما يلزم ان لو كان واجبة الواجب لاجل الوجوب الممكن على ما منع الخصم له واجبة
 لذاته فان الوجوب نفس الواجبة لا مابه الواجبة فليس من علمه ولا معلوله فيكون المعلول

مع العلم بان حيث
 محسنة لا من حيث الفاعلية

الوجود على ما هو

اول بالامكان وان الوجوب على تقدير امكانه جاز الزوال في نفسه المح عطف على قوله ان الوجوب
 مابه الواجبة المح او روي عليه انه لا معنى لمنع جواز زوال الممكن في نفسه فانه مكابر للبدئية
 اذا الممكن لما لم يكن له وجود من ذاته جاز زواله نظرا اليه ومن زعم ان غير نفسه راجع الى
 الواجب بمعنى منع جواز الزوال نظرا الى ذاته الواجب لا الى ذاته الممكن فقد غفل ان هذا لا يطابق
 السؤال لان السائل اعترف بعدم جواز الزوال نظرا الى غيره وانما اعترضه بجواز الزوال نظرا
 الى ذاته فانت بعد خبرك حاصل الجواب يتميز لتركيب الشارب من السراب فان فاصل الجواب
 هو ان جواز الزوال نظرا الى ذاته لا يستلزم جواز الزوال في نفس الامر ليلزم انعكاس الوجوب
 عن الواجب المستلزم لامكانه حقيقة ان قوله في نفسه معناه في نفس الامر لا بمعنى نفس الامر
 نفس الشيء في حد ذاته ويؤيده انه قال في عبارة السؤال نظرا الى نفسه وقاله هناك في نفسه والغرض
 بين جواز الزوال نظرا الى ذاته وجواز الزوال في نفس الامر واضح فان معنى كون الشيء في حد ذاته
 كذا ان كونه كذلك ليس باعتبار المعبر وفرض الفارض بل لوقع النظر على كل اعتبار فرض
 كان كذلك وان كانت كذلك الحالة حاصله بالنظر الى العلة وهذا ما يقال وجوب الوجود وان كان
 جاز الزوال بالنظر الى ذات الوجوب فلا يلزم زواله الوجوب عن الواجب وانما يلزم لولم
 يقتض ذات الواجب وجوب الوجود ومن هذا يظهر صحة كلام الامام حيد الدين الضرير وهو
 قوله لو لم يكن الصمد واجبة لذاته الله لك ان جاز الزوال في نفسه فيحتاج في وجوده الى محض
 فيكون محضنا اذ لا نغني بالحرث الا ما يتعلق وجوده باجاء شيء آخر فان معناه ان الصفات لو لم يكن
 مما تقتضيها الذات بحيث تمتنع عدما بالنظر اليه كانت جازية العدم في نفسه الامر فيحتاج الى
 محض غير فيكون وجوده باجاء شيء آخر ان مغاير لما وهو غير ذات الواجب على ما فرضه
 اما على تقدير افتقار ذات الواجب اياها لا تكون في وجوده متعلقا باجاء شيء آخر كما عرفت الآن
 وفي هذا التقرير وقع لما قلنا ان وجوب الواجب المح وذكر ان كون وجوب الواجب بذاته
 الواجب لا ينافي امكانه ولا يلزم من كونه موجودا ان يوجد قبل الذات لا يخفى عليك ان المستدل

ولا يرفع المحذور في ذاته

لا يكون ممكنا بذاته لكنه متمنع
 الزوال بالنظر الى ذات الواجب
 والبعض زعم انه لا معنى له باعتداله

لم يترجح لزوم الوجود قبل الذات بل لزوم قيام بالمعدوم او بغير موصوفه وهو كذا ذكره
 وذكر انه لا نزاع في ان الامكان قبل وجود الممكن حاصل لانه وصف وان للممكن لا وصف وجوبه
 لم فلو كان هذا الامكان موجودا يلزم ما ذكره والى هذا تقريرنا بقوله فقبل وجود الممكن
 قيام الخ وان كان الشارح انما يكتب هذا لانه فهم من قوله ان الامكان الشئ من اوصاف الزاوية
 ان معنى الاستدلال عليه فقط فافهم بان كونه من الاوضاع الزاوية لا يقتضي ان يوجد قبل وجود
 الممكن وغفل ان محمول الاستدلال هكذا ان الامكان قبل وجود الممكن حاصل وهو من الاوضاع
 الزاوية ولا بد له من محل الخ كالأشياء الصادرة عن المتعدي وعلى العكس وقد يقال كيف
 يتصور صدور الشئ عن المتعدي والممكن فان الشئ الواحد لا يكون ماهية للممكن والمتعدي ضرورة
 ان ماهية المتعدي تقتضي عدمه والممكن لا يوجد بالجوهر ان جاز ان لا يكون ماهية لها بل عارضة لها
 او ماهية لاحدها وعارضة للآخر وهذا معنى اقتضاء ماهية الممكن تساوي الطرفين
 الخ وقد يقال معنى اقتضاء الماهية ذكر ان ذات الممكن لا تقتضي هذا ولا ذاك وانما احتيج الى احد
 التأويلين لان التساوي لو كان مقتضى الماهية لا يحل ان احد الطرفين بالمرجح ايضا لان ما
 بالذات لا يرفع بالغير لمواز ان يقع حسب الاتفاق من غير سبب لا يقال قدرته انما يظهر
 بطلانه بآدنى التفات لانا نقول ذلك على تقدير كونه الحكم بريهيا ولهذا ايدته بقوله ولهذا الحكم
 الخ ولما كان الحكم ههنا نظريا كان ذلك الاحتمال فادعنا قائل اذ لا يتصور رجحان الوجود
 لا يقال ان ترجح الوجود قد حصل بوجوب بعض اجزاء العلة التامة فاذ لم اجزاء حصل الوجود
 بالفعل لانا نقول قد يشار الى جوابه فيما بعد بقوله فالراجح لا يكون الا رجحان الخ على انه اذ فقد
 جزء من اجزاء العلة التامة كان العدم اول ضرورة ان عدم العلة علة العدم هذا وقد يقال
 ان تقدم الترجيح على الوجود ضرورة فانه يقال ترجح فوجد من غير عكس ومع ذلك فهو لا ينافي
 المعية الزاوية والقوله بان المعروض مقدم بالذات على العارض انما يتم في العروض الخارج
 ولا مجال للاكترين الترجيح والوجود كما بين الوجوب والوجود ولا كذا قالوا بسبب وجوب

الممكن

الممكن على وجوده ضرورة البطلان لان ترجح الوجود صفة للوجود ولا معنى
 لقيام صفة الشئ بغير موصوفه بناء على ان احد الطرفين مسح وقوعه مع التساوي
 احد الطرفين عام فان التساوي بعض امتناع وقوع كل من الطرفين فاذا كانا متقابلين
 الراجح وهو التساوي والمرجو فيه متمنا كان الراجح واجبا لان الواجب ما يكونه طرفه
 الخ لن متمنا فمنع سبعة على الوجود على صاحب المواقف الا انه غير وارد لان سبعة
 الوجوب مبني على احتياج الممكن الى العلة اذ حثبت الوجوب السابق وهو المتنازع
 فليكن لا يمكن صفة وما قوله على ما يجب فيرد عليه ان ما يجب ايضا مبني على الاحتياج المذكور
 لان الكلام في التأثير معناه الاجا وقد روي كلام المواقف بان الاثر حال العدم
 نفي صرف فلا يصلح ان يكون اثر الوجود واذ لا اثر فلا تأثير ولا اجاد وهذا بعينه ما ذكره
 الامام من ان التأثير حال العدم باطلا لانه لا اثر فلا تأثير ومحمول ان غير يرجع الى
 الاثر وان لم يذكر الى العدم وان ذكر وذكر ان التأثير مدله عليه لان معناه الاجاد الاثر
 وقوله ولانه مستمر لان الاثر حال عدمه مستمر على ما كان عليه قبله ان يتعلق به تأثير
 واجاد فلا يستند هو مع هذا الاستمرار على الحالة السابقة على الوجود المؤثر موثر
 ولا تخفى عليك ان هذا في الحقيقة راجع الى الجمع بين النقيضين ويمكن ان يقال المعنى انه
 لا يستند مع هذا الاستمرار الى مؤثر الوجود لعدم الاثر والتاثير يقتضي ان الوجود
 لم يكن لقوله فلا يستند الى مؤثر الوجود ومعنى وقد يناقش بان فيه خرقا والمعنى فلا يستند
 الى مؤثر الوجود والعدم وهذا بين ان ليس قوله ولانه نفي محض الخ وذكر انه لا معنى
 في لقوله فلا يستند الى مؤثر الوجود معنى على ان المؤثر سابق على الاثر بالزمان يرد عليه
 ان الاثر اما ان يحبه وجوده في زمان المؤثر ام لا فان وجه لزوم وجود الوجوب بلا وجود
 الممكن وهو محال لان الوجوب صفة الوجود لكونه تاكلاله وان لم يحبه فيه بل في الزمان
 ان كان كان ذلك الوجوب من غير سبب لزم الترجيح بلا مرجح وان كان سبب هو العلة

روى صاحب المواقف
 الا انه غير وارد

الاول وقد كانت لم يغد الوجوب في الزمان الاول فهو ترجح بلا مرجح وان كان السبب
 غير تلك العلة لزم خلاف المعروض فالمرجح لا يكون الاعلى ان ليس يلزم ان يكون
 خارجيا وذلك لان الترجح ان كان من طرف الممكن ما هو متعلق بحرف كونه فيصلح الامر على
 كونه العلة من جهة وان كان ترجح ما هو امر خارجي فلا بد من مرجح خارجي اولى الوجود
 الخاص بان يحصل له لا تقال المحذور باقية لان الوجود وان كان خاصا حاله لا يتقدم من الوجود
 الدال عليه وهو لا يعرف بين الوجود الخاص والمطلق لانا نقول قمر ايضا ان الوجود
 الخاص موجود والمطلق او الحصة عارض له فتبصر على ان التاثير بهذا المعنى لا يبان الى الابد
 وهما لا زمان للممكن والحادث اما الامكان فقط واما الحوادث فلان المراد هنا
 مسبوقية الوجود بالعدم وهن حالة مستمرة لا يتغير عن الحادث ابرأ ويقع العدم
 باقتضاء السبب خارجيه ينتهي الى حد الوجوب قل يرد عليه ان الاشتباه الى حد الوجوب
 لا يكون بدون الاولوية فيلزم اولوية هذا الطرف وذلك يستلزم اشتاء اولوية الطرف
 الاول وجوابه ظ وهو انه لا يلزم من ثبوت اولوية هذا الطرف بالعارض زوال الاولوية
 الزائفة للطرف الآخر اللهم الا ان يقال اقتل ان السبب المحل لا يدفع المناقاة على ما قالوا في
 بحث توارد العلتين المستقلتين ترجحا بلا مرجح لا تقال فيه اولوية ذاتية وهي تكفي
 في الترجيح لانا نقول المعروض جواز عدمه مع تلك الاولوية فيلزم المحذور المذكور بل ربما
 يكون بالعكس لان الوجوب ناكث الوجود فيستوفى تعقلا على تعقل الوجود في لا يظهر لقوله
 بل ربما وجه ظاهره لهذا انه هذه اللفظة في التلويح وقد يقال يجوز ان يجعله بما للكثره فيجعل
 كناية عن الكل كما في العلة كناية عن العدم ويمكن ان يجاب ايضا بان ما ذكر في مفهوم
 الوجوب يجوز ان يكون عارضا لا حقيقة فيجوز تعقل حقيقة برون الوجود فالوجوب
 يعتبر بالحسنة الى علم ناقصة الح يرد عليه ان حصول الوجوب من تلك العلم الناقصة اما ان يكون
 بلا وجوب وقد بطل الحكم بان الممكن ما لم يجب لم يوجد واما ان يكون مع الوجوب فيردوا التمس

مقتضى ما ذكره من عدم
 مسبقية الوجود بالعدم
 فيكون الوجه في عدم مسبقية
 الوجود بالعدم هو ان
 الوجود لا يكون مسبوقا
 بالعدم فيكون الوجه في
 عدم مسبقية الوجود بالعدم

اللهم الا ان يقال الوجوب امر اعتباري لا يمتدح عن الوجود في الخارج فالتسليم غير محال
 وهو معنى الخروج من العدم الى الوجود وبهذا المنطق ما اورد بعض الاقاص من
 ان هذا التفسير فاسد فقولنا بالوسط بين العدم والوجود وهو حالة الخروج فقولنا
 بذات الواجب بمعنى اننا الى قدر حقيقة فلا تعقل ولا تتبع احواله فقولنا قد ضلوا واضلوا
 سواد السبيل فلما دخل فيما ذكره الامام من تفسير القدم بما لا اول لوجوده يرد
 عليه ان لا يتم عدم الدخول فان ما لا اول لوجوده اعم من ان يكون له وجود او لا فان السبب
 لا يقتضي وجود الموضوع الا ان المتبادر هو الاول كما لا يخفى واقصر في الجواب
 على دفع السند عن عدم تعرض في الجواب ايضا بناؤه على كون الواجب كذا في الجواب
 على منع السند فلم يفرغ منه كون الواجب فختار ان يتقدم على اثره مقوما ذاتيا لكونه عليه
 انه لا معنى لهذا الكلام لانه لا يقع في اسناد العالم على تقدير كونه اذ ليس الى الواجب
 لانه متفق بين الفريقين على ما صرح به في المواضع وفي هذا البحث ايضا فلا وجه لجمله
 بهذا الكلام اعتراضا لادراك المراد بجواب اسناده الى القادر المختار في الجواب
 على اسناد اشارة قوة الاعتراض وللهذا قال صاحب المواضع جوزه الامد فافهم
 فان فيما ذكرنا دقة غفل عنها الشارح واما قوله ولهذا مثل حركة اليد والخطم فقولنا التعقل
 في جرحه ان تقدم العلم بالذات لا في الاجزاء من غير ان يكون هناك فصل ما لم يكن حاصلا
 الى لا تقال انما ان يقول من غير ان يكون هناك فصل الحاصل لانه المحذور اللازم من التاثير
 في حالة البقاء لانا نقول انه ناظر الى قوله فتبين ان يكون حالة صورية الى قوله فيكون حاشا
 والحادث هو ما يكون حاصلا بعد ان لم يكن حاصلا وحصوله مسبوقية الوجود بالعدم
 قلنا امتناع عدم الشيء لا ينافي امكانه الذاتي فان قلت كيف جاز ان يتقالي المتلازمان في
 الوجوب والامكان فان الممكن يجوز ارتفاعه دون الواجب قلنا لا يلزم ان ينافي امكان
 ارتفاع اللازم عن اللازم لا امكان ارتفاع اللازم في نفسه فان هذا الامكان لا يستلزم

الامكان الاول ان حصوله لازم في نفسه وهو حصوله مع المعلوم مثل اخر فجاز ان يكون
 احد المتعاضدين ممكنا والاخر مستحيلا في هذا تأييد ما تقدمنا من ان جواز زوال الشيء ونظرا
 الى ذاته لا يستلزم جواز الزوال في نفس الامر جواز ان يكون له علم مقتضية يتبع زواله
 لاحتمالها . فصفات الواجب وان كانت معتبرة الى ذاته كما لا يكون آثاره او رعاياها
 صفات الله تعالى اذ كانت ممكنة موجودة لا بد لها من وجود وليس غير الذات فكيف لا يكون
 آثاره والجواب ان معنى كلام المشرك هو ان علم الاحتياج الى ما على صورته الاثر هو
 الطرون وبعبارة اخرى علم الاحتياج الى ما جعله اثر من آثاره هو الحروف واما علم الاحتياج
 الى ما على محتاج الشيء فيكون فيه الامكان والصفات من هذا القبيل فقولهم علم الاحتياج الى
 المؤثر دون ان يقولوا الى الفاعل لا يلزم من الاستحالة بل المعنى وليس جوهه كونه اضافيا حقيقة
 انما قاله اضافيا لان حقيقة لان الاضافي بعارضه خوز ان يكون جوهه كالا به مثلاً
 فذكر الشيء ان كان مما يتعلق وجوده بالغير الى ان يقال فعل هذا المكون الامكان باليتم الى وجود
 بالعرض والمعرض له الامكان باليتم الى وجود بالذات لا نقول قد يكون للشيء وجود بالذات
 ووجود بالعرض فان العرض مع وجوده في نفسه له وجود للموضوع والامكان يعتبر باليتم
 الى كل منهما واما ان وجود العرض في نفسه هو وجوده في الموضوع فيسأل الكلام عليه مشطاً
 الى كل منهما واما ان وجود العرض في نفسه هو وجوده في الموضوع فيسأل الكلام عليه مشطاً
 اذ لا علاقة له بشيء من الموضوعات جوابه وفرو هو ان الجوز ان يكون
 امكانه قايماً بموضوعه قايماً بنفسه لا يلزم المحذور وبقر الجوابه لان الامكان عايد بان
 يقال لا يلزم ان الامكان امر موجود حتى يحتاج الى موضوع تقوم به فان قيل كيف يعود الامكان الى حصول
 ما ذكره من كلامهم لا مرادهم كقول الامكان عرضاً مستديماً للموجود هو اقتضاء التعلق
 بالموجود في الخارج وذكر التعلق يقتضي سبق وجود شيء له وجود بالغير قلنا يجوز
 ان يكون ذلك السبق سبقاً ذاتياً لا زمانياً فلا يلزم كون كل حادث مسبقاً بما ذكره كلام الشارع
 على تقدير تمامه يندفع عنه ما اورده من ان تعلقه بذكر الشيء الزوال هو موضوعه تعلقه ذهني

في جواب ما تقدمنا من ان جواز زوال الشيء ونظرا الى ذاته لا يستلزم جواز الزوال في نفس الامر جواز ان يكون له علم مقتضية يتبع زواله لاحتمالها . فصفات الواجب وان كانت معتبرة الى ذاته كما لا يكون آثاره او رعاياها صفات الله تعالى اذ كانت ممكنة موجودة لا بد لها من وجود وليس غير الذات فكيف لا يكون آثاره والجواب ان معنى كلام المشرك هو ان علم الاحتياج الى ما على صورته الاثر هو الطرون وبعبارة اخرى علم الاحتياج الى ما جعله اثر من آثاره هو الحروف واما علم الاحتياج الى ما على محتاج الشيء فيكون فيه الامكان والصفات من هذا القبيل فقولهم علم الاحتياج الى المؤثر دون ان يقولوا الى الفاعل لا يلزم من الاستحالة بل المعنى وليس جوهه كونه اضافيا حقيقة انما قاله اضافيا لان حقيقة لان الاضافي بعارضه خوز ان يكون جوهه كالا به مثلاً

لا خارج فلا بد له على وجوده في الخارج ولانه لو ثبت ان الامكان الحادث لا يرد عليه انه على
 تقدير اثبات امكان الحادث لا يلزم ما يلزم من الالتزام اعني عدم الاحتياج الى ما ذكره من التفصيل لا من حيث
 عرضية الامكان بما ذكره من الوجهين المستقلين لا يذكر التفصيل في استدلاله فكيف يلزم ذكر
 والجواب عنه ظاهراً المراد من قوله لو ثبت ان لو اثبتت عرضية الامكان من هذا المعنى
 من الحكماء لا مطلق الاثبات والمعنى المشترك بين التقدم بالعلية والتقدم بالطبع قد
 يقال له التقدم بالذات وبينه معنى الاضافي لانه الترتيب العقلي الناشئ من الاحتياج الصحيح
 لاستعمال الفاء بينهما داخل على المحتاج ولا يخفى عليه ان هذا لا يوجد في تقدم الواحد على الاثنان
 فان الفاء تقتضي التعقيب بلا محلة وليس ترتب حصول الاثنان على الواحد كذلك بل يتوقف
 على واحد اخر ايضا وكان هذا مبني على ان الكلام عايد الى التقدم بالعلية وبالطبع والاثبات
 الى الاول من قوله وبالزمان كما في المتن لان فيما ذكره من الوجوه السابقة لم يذكر ما يدل على
 اشتراك الثلاثة في معنى والا لصوره على كل شيء ينسب الى اخره لا يقال لان وجود
 هذا المعنى في كل شيء لان المعنى المذكور هو ان المتقدم امر لا يوجد للتأخر وهو مقتضى التقدم
 والمتأخر فلا يوجد فيما عدا ما فيه لانا نقول ان المتقدم والمتأخر ماله التقدم والتأخر فيكون
 على تخصيص معنى التقدم بتخصيص معنى التقدم به يكون دوراً فلهذا سياتي في كل
 مشترك لفظي الا ان يدعى الوضع في التقدم دون كل مشترك لفظي بان يقال المتقدم
 موضوع بازاء ذلك المعنى اعني مفهوم الواحد وغير موضوع في المشترك ولا يخفى ان كل
 تحت فاول التنبية على ان كلاماً من الوجوه والكثرة متباين لكل من الوجوه والمماثلة
 اه ذكر متباينة الكثرة للمماثلة غير مكسب منها لانه لم يذكر استلزام اسم الواحد مطلقاً
 لتساوي التنبية على المتباينة لما يقطع بوجود الصانع منه التماثل على متباينة
 الوحدة للوجوه لا للمماثلة والمهم على متباينة لكل منهما المهم الا ان يقال لما كان
 العلة بيان متباينة الوحدة وهو وجه اقتضائه فان لم يكن له مفهوم سوى هذا

عدم الانقسام ان اراد من المفهوم الحقيقة فيلزم ان يكون للشيء حقيقة غير عدم الانقسام
فان لها مفهوما اخر غير ما ذكره وهو ما به يتناول على الاشياء انها واحدة كما يتناول وحدة واحدة
وحدات كثيرة المجمع متناول واحد في ضمن هذا المقدار قد وعده من الوحدة لنفسها
وليس المراد من قوله وحدات كثيرة مثلا لا اخر فلا يبرهن انه غير مكسب للمتمثل وخارج
عن المفهوم فان الزيادة عليه يمكن ان يبدل بهذا الى وبقيده ابد باندفع ما يتوهم
من ان الزيادة على الدائرة ممكنة ايضا بان يزداد في مقداره من غير فهم شيء فان الشبهة
المعمولة دارة قد يمكن توسيع ديارتها على ان الكلام في خط الدائرة لا فيها نفسها و
الخط لا يقبل الزيادة في الطول لكونه دائرة ولا في العرض اذا الخط لا عرض له هذا
اذ لم يكن معروف الوحدة معروفا للكثر وان كان اي وان كان معروف الوحدة معروفا
للكثرة لا يتناول معروف الكثرة هي البرهيات ومن ليست عادية على الكثيرين وقد تبين
قبل بان المراد من كونه معروف الكثرة ان يعرف على كثيرين لاننا نقول ان هذا النوع
الى الكلي فان الواحد بالنوع مثلا ما له نوع واحد فمأمل ولم نقل احد بالتساوي
الاشد به والافد به لكونه غير معقول اما الاقدمية فلا المعقول منها لعدم بعض بالذات
بان يكون يكون لما عداه ولا يعرف شيء كذا في الوحدات واما الاشد به فان
اريد بها الاثنية بان يكون مقضى ذاته كاثنية الوجود في الواجب لعدم مقبولية
على قلت بان الوحدة في الوجود على الاطلاق اتم لكونها مقضى الماثنية اللهم الا ان يقال
ان من راجع الى الاولوية او المراد بالاشد به كثر الاثنا ولهذا جعل كل عدد واحد
مما دونه وهذا لا يتحقق في الوحدات بل في الاعداد بمعنى ان الاثنين عدد واحد
فان قلت كيف يكون الاثنان عددا فان العدد دلائل اما ان يكون اوليا او مركبا
والاولى لان لا يتركب من اقل من اثنين لانه نصف وكذا الثاني لان العدد والمركب طلب ان
يقع غير الواحد قلت ثمانية عدد اول وليس من شرط العدد الاول ان لا يكون

مبدأ

له نقص وانما شرطه ان لا يكون له نقص هو عدد والاشياء كذلك يوجب نوعا اخر من
العدد فلو لم يكن التالي من الوحدات لم يعدم الواحد حصوله نوعا اخر كما ان صم الخارج الى
الماهية لا يجعل نوعا اخر لكون الجسم كان سوادا او بياضا فصار سوادا هكذا في النوع
والنقص لكون الجسم كان مجموعا من السواد والبيضا من صر سوادا محضا وفي بعض النسخ
كان سوادا او بياضا فصار سوادا في لا بد من تقديره كان يقال او بياضا او يقال يجوز ان يكون
السواد الاول ضعيفا فانقلب الى القوي فلم يملك التقضي عن هذا النوع قيل يمكن
التفصيل عن هذا النوع وهو انه اذا كان الوجود اذ واحد يلزم وجود الكل بدون وجود
الاجزاء وان رعت ان كل واحد موجود بذاته الوجود الواحد لزم ان يكون شيء بعينه خالا
في محلين وهو ايضا محتمل ان يقال ان حال الوجود بالقياس الى الماهية ليس كحال العرض
بالنسبة الى الموضوع ليمتنع طوله في محليين اللهم الا ان يقال المراد من الحلول الاتصاف فانه
يمتنع اتصاف شيئين بهما واحدة شخصية وقد يقال في امتناع الاتحاد وكان كل منهما متخفا
بتشخصه امتاز به عن الآخر فان بقي ذلك التشخص بعد الاتحاد وكانا اثنين لا واحدا والعرض
ان كل واحد تشخصه تشخصا متاز به عن الآخر فمتمايزان لا واحد وان لم يبق
ذلك التشخص بعد الاتحاد وفقدنا التشخص ضرورة زوال التشخص بمرور التشخص فيكون هذا
فناء لاحدهما وبقاء الآخر وفناء لهما وحدها فثابت ولا يمكن ان يقال عاقلان ماثري الوجود
انها بعد الاتحاد متشخصان بشخص واحد هو نفس التشخص الاولين لان كلام التشخصيين الاولين
كان قد اتزان به احد الاثنين عن الآخر وهذا التشخص لا يتأثر به احدهما عن الآخر ويرد عليه ان يكون
كل من التشخصيين الاولين مما عتاز به احد الاثنين عن الآخر انا هو قبل الاتحاد فيكون ان لا يكون كذلك
بعد الاتحاد لا يرد ان بقاء الوجودين لا يستلزم الاثنية بعد الاتحاد وان كان يستلزم ما قبل
فجواز الانقسام اعم من ان يكون بحسب الجبر أو بحسب الوجود والعدم لا يقال في غير النقض بالاثنيين
المفروضين فانهما غير آثر مع انه لا انفكاك بينهما بحسب الجبر ولا بحسب الوجود والعدم لان قولنا غير

لا انفكاك بينهما بحسب الجبر ولا بحسب الوجود والعدم لان قولنا غير

بغير قوله فصار سوادا

موجودان جاز انكاهما والاتهامان المعروفان يسا كذا كان قلت في حاجة الى زيادة قوله
في قيز او عدم لا يخرج الجبين التعيين لان الحكمين لا يقولون تقدم الجسم قلت بحسب صريح
الحد على جميع الافراد الممكنة للمشي ودون لا يجب على المجتمع كما علم في حقيقة المحركات فان الاطراد
والانفكاس راجعان الى الكلتين فالجسمان العدمان ممكن وجودهما وان لم يوجد في الخارج
ولا كذا الاتهام المعروفان لانه البارئ لا ينكر عن العالم في قيز او عدم بحسب التعقل ايضا
لا يقال المراد بجزان الانفكاك هنا هو ما يتم الانفكاك بحسب الخيز او الوجود والعدم فالمحذور باب
لان نقول ليس في قوله الوجود والعدم ان ينفك كل عن الآخر في الوجود والعدم معا بل المعنى ان ينفك عن
الآخر اما في الخيز واما ان يوجد احدهما ويعدم الآخر فلا نزاع في ان البارئ لا ينكر عن العالم في الخيز
تقولا لكنه ينفك عنه في الوجود والعدم بان تعقل وجود البارئ مع عدم العالم ومن ههنا نفهم انه لو قيل العدم
بالوجود لما أتى الجواب المذكور بل المحذور ونعم بعضهم انه كما في ان عدم تغاير الشئيين المحذور
لانه اذا كان الانفكاك من جانب كافي في التغاير فلا بد ان يكون عدم التغاير بعدم الانفكاك من الطرفين
لان نقيض الاعم اخف وقديتوهم من ط عبارة المواقف انما قالوا موهم لانه يجوز ان يكون قوله
فمنهم المحققين لا تغريبا اعم من ان يكون باعتبار الاتصاف بالبصر او باعتبار عدم القابلية
يعني ان مفهوم الشئيين العدم وقابلية البصر بالسلب الوارد عليه يحتمل كلا منهما اما
السلب والاجاب فلا اجتماعهما على الكذب الخ فان قلت الاجتماع على الكذب لا ينافي تعاقب الاجاب
والسلب بل المتغير امتناع الاجتماع في الصدف فان معايل الاجاب والسلب اعم من اتساقهما
الموجبة الكلية مع السالبة الكلية متقابلا بالاجاب والسلب مع انها قد كذبا فان قلت سيا يتك على قديت
ان الموجبة الكلية مع السالبة الكلية متقابلا عنده تعاقب المتضاد وفي هذا الكلام نظر المحذور
عليه انه اذا اعتبر اضافة احد العدمين الى الآخر كونه الموضوع هو الآخر فلا يوجد توار و على الموضوع
واجوبه ما يأتي في قوله واما راجعا فلا ان الكلام المحفاهم وتقرير الجواب ان المتضادين اعم من
مفهوم التعاقب وانما لم يذكر التماثل مع ذكره في تقرير السؤال او لم يلزم محذور من كونه المتضادين

اعم من التماثل الخ ثم قوله وهذا لا ينافي كونه معروفين التعاقب اعم من حيث الصدق فان مفهوم
التعاقب من حيث هو مندرج تحت التعاقب وفرد من افراد من حيث الصدق والمحل اعم منه
والاستحالة في هذا فان الحيوان مثلا من حيث الصدق بل بصدق على ما لا يصدق عليه الجنس
وفي التجريد ما يشوبه في التصاد الى قوله لا يقال واشترط فيه في الثالث العبارة في السطح المحي
واشترط السالب وعليه تقرير الشارح الا صغرنا في ايضا في حاجة الى التعليل ولا نعني
بالاجاب الا مثل السواد بالنسبة الى الكواويد عليه انه اذا اعتبر مفهوم السواد ولم يلاحظ
مع نسبته بالصدق على كونه مفهوم السواد هو مفهوم كذا لا مفيد بمفهوم السواد ولا سلب
في الحقيقة هنا اذا لا يتصور وجود السلب والاجاب الا على النسبة فمن زعم ان بين السواد والاسود
يتعاقب الاجاب والسلب فقد سهى الا ان يبنى ذلك على الشبه والنظر الى الظاهر وعلم ان قال الشارح
بني كلامي ما نزل من محقق الحكماء من ان المتعاقبين ان لم يحتمل الصدق والكذب فبسيط الخ وهذا ظاهر
من كلام ابن سينا وهذا لا يتصور في التعاقب ولا في الملكة والعدم انما يذكر المتضاد لما
ان تعاقب المتضاد وقد جرح في الغضيتين لافي الموجبة الكلية والسالبة الكلية لان غاية الخلاف
انما يكون بين الطرفين ومن هذا علم ان دفاع ما يتوهم انه لم لا يجوز ان يكون شيان متساويين
ويكونان معا في غاية الخلل لثالثه وذكر لان طرفي الشئ الواحد لا يكون اكثر من واحد وقد اظهر في
المضطلعات كونها اطران المتعاقبين الحقيقة كما لا يخفى وكان هذا مراد الامام بقوله اذا طرأت
الوحدة يعني ان المراد من الوحدات الهويات المتكثرة لانفس الوحدات فلا موضع
المتعاقبين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص المحذور عليه ان المتبادر من تعريف المتعاقبين هو
الوحدة الشخصية لان امتناع الاجتماع انما يتصور في الافني الموضوع الواحد بالجنس
او بالسلع كجوز اجتماع المتعاقبين وهو ظاهر والظاهر ان كلامه هذا مبني على السلب من التقييم
المنقول من ابن سينا واما لك كلامه ان ريد ان ذات الكثرة متقومة المحذور عليه
ان المراد تقوم ما صدق عليه الكثرة بما صدق عليه الوحدة وهذا المعنى ما عرفت به الشارح

ايضا ما سياتي عن قريب من قوله واما المتأخر على نفي التعاقب الح وعدم الوجود في الخارج لا ينافي
 بما ذكرنا كما لا يبيح اخلو ما في البياض واللا بياض اما الالبياض فظا واما الالبياض فلا
 فكشتم الى على الخلاوة التي توجد في البياض فعدا جميع المقابلات بالاجاب والسلب الوحد
 ران امتنع في العدة وذكر لان موضوع البياض البياض الخاص وموضوع الالبياض هو
 الخلاوة مستقلة من انضمامها مجتمعة مع الواحد في المعدية فلم يكن بين الواحد والعدة
 تعاقب وحصوله ان مراد من معنى التعاقب بالذات سواء لا تعاقب بين الكثرة والوحدة التي
 هي جزو الالبعض ويرد عليه ان اراد من اجتماع الاجتماع في الوجود نفع انها اعتبار ان عليا
 لا يفر تعاقب الاجزاء والسلب لان المعبر فيه امتناع الاجتماع في الصدق على ما مر وان اراد الاجتماع
 في الصدق فظا ان الجزء في الاعداد لا يصدق على الكل واما صرف قوله والكل ضيق الى جميع ما تقدم
 فيمنع كلام المتك لا يخفى على نظرية التام الا ان يقال ان التعاقب الممكن بين ذاتي الكثرة والوحدة
 انما هو ما عد التعاقب بالاجزاء والسلب اذ من البين ان السلب الشيء لا يكون جزءا منه ونفاه
 الامام الى قوله والكل ضيق الظاه المراد من قوله والكل ضيق ما نفاه الامام اما الاول فلان لا نزاع
 في ان غاية الخلق حاصل من الكثرة والوحدة واما الثاني فلان موضوع كل من الوحدة انما يكون جزء
 موضوع الوحدة الطارية اذا تقيست بكل الاشياء باعيانها وصح من اجتماعها مجموع هو موضوع
 الوحدة واما اذا زالت من الاشياء التي كانت معروفة للكثرة وحصلت في آخر هو موضوع الوحدة كما
 فيما نحن بصدد فلا يكون موضوع الكثرة جزءا من موضوع الوحدة الا ان هذا منع غير فائز لانه لم
 يتحد موضوع الوحدة والكثرة بل انعدم موضوع الكثرة وحصل امر آخر هو موضوع الوحدة لا يمكن
 التصاد ايضا فكون المناقشة في العبارة لانها خارج عن المعقولات لا تعال اذا اعتبر الماهية على
 ماهي علم في الوجود كونه الشروط داخلية في المعقولات لا تعال في يدخل الفاعل والغاية ايضا فلا معنى
 للاخراج نعم يريد عليه ان المراد من كونها جزءا انما جزئها حقيقة بل معناه انما من تمتها وداخلية في
 عدادها وهذا التعذر كاف في الاعتذار عما تركه افراد بالذكر فانه بالنظر الى المادة لا يكون الا

بالقوة

بالقوة المبرر عليه الوجود لا يتصور بوجه الوجوب فان الشيء ما لم يحبه لم يوجد على ما
 تحقق في موضوعه فذلكم الشيء في الوجود يستلزم المدخلية في الوجوب فلا يظهر الغاية في زيادة
 الوجوب على وفق كلام ابن سينا والشكالك غير وارد لانه المادة التي لمحقها الصورة ليس وجود الشيء
 معها بالفعل نظرا الى ذاتها بل مع اعتبار عارضها ويكفي ان تعال مدخلية الشيء في الوجود لا يستلزم
 المدخلية في الوجوب فانه الوجوب ما أكد الوجود على ما مر وانما السار بقوله ما يكون وجود الشيء
 معه بالفعل البتة فان قوله البتة اشارة الى التاكيد فاذا لا يلزم من مدخلية الشيء في اصل الوجود مدخلية
 في تاكيد الالهي ان الوجود من الفاعل والتاكيد مع سائر العلل والشرايط واما دفع الاشكال بما ذكره فهو
 عبارة اخرى في هذا المعنى لان معنى البتة عدم الانعكاس فاما المادة التي لمحقها الصورة قد يفكر عن اللاحق مع
 ان فيه اعتبار قيد زائد لم يذكر في التعريف والمادة ما يكون الشيء معه بالقوة في الجملة وحي لا يرد عليه
 ما اورد من المعنى بالمادة التي لمحقها الصورة لان تلك المادة صدق عليها انما ما يكون الشيء معه بالقوة في الجملة
 ان في بعض الاوقات وهو الوقت الذي يفكر عن الصورة وقد تعال ان بعض المواد تلزمها الصورة
 مطلقا كالمادة العقلية وهو مردود لان الكلام في المادة والصورة الواقعتين من اجزاء الماهية لا
 في الاجزاء الخارجية ولزوم الصورة هناك ان الجزء الغير الاخير من الصورة يرد عليه جزء الصورة
 المركبة بالحقيقة ما دلهما فلا خلل في صدق تعريف المادة عليه والجواب ان منشاء كلام السار هنا هو
 ما تقدم من كلامه حيث قال المراد من المادية والصورة الى قوله وما ينسب اليها من الاجزاء وهذا
 صريح من كلام المتك فقد جعل جزء الصورة صورة وجزء المادة مادة وبهذا يرفع ما يتوهم من ان اعتبار
 القوة في الجزء الغير الاخير من الصورة انما هو بالنسبة الى كل المعلول واما بالنسبة الى بعضه الذي هو
 صورة له فهو بالفعل وهو المراد والمراد به الشيء الذي هو صورة له بالفعل والحق في هذا المقام ان
 يقال ان جزء الصورة صورة للجزء من المعلول كما ان جزء المادة كذلك الا ان صورة الجزء يصدق عليه تعريف
 المادة بالنسبة الى الكل ولا يحتاج الى ان يقال الاضافات باعتبارها قيد حقيقي ولا يجوز ان مراد
 بالقوة الامكان حيث لا ينافي العقل الى ان يقال لا يلزم لزوم الظهيرة العساج وذلك لان المعنى كما وجبه بكلام
 القوم

على ما سياتي في الشرح من ان المؤثر
 في وجود المعلول ليس هو العلم بجملة
 بذوات الفاعل فقط منسب الى الله

وجه الاندفاع ان جزء الصورة صورة
 بالنسبة الى الكل فرضا اندراج في تعريف
 صورة الكل منه

سواء كانا معا أو منفصلين

ان معرفة ما يكون وجود الشيء مع الفعل البتة والامكان ما يمكن الشيء مع فيتميز علم عن الآخر فاستقام
المعرفة ان لا نقول في كونه اما في علم من ضرورة ان الامكان لا ينافي الفعل فيكون الغناء والظهر
لان تعريف المادة كما صدق على جزء الصورة بصدق على نفسها ايضا ضرورة صدق العام على الخاص والجواب
ان الراوي من الامكان هنا ما يقابل الوجوب بمعنى سلب ضرورة الوجود فلا صدق على الصورة للوجوب شي موحدا
والوجوب ينافي الامكان بهذا المعنى لا يتحلى يلزم جواز ان يكون الجسم مادة للانسان ضرورة ان الامكان بهذا
المعنى يتناول المتع ايضا لانا نقول المادة ما يكون جزءا من الشيء ولا يجب وجود الشيء معا فخرج ما ذكر
وامثاله واذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة والصورة الى قوله واحتياج المعلول الى الالحاق
وهذا ارفع ما يتوهم من ان المعلول اذا كان مركبا فخرج اجزاء التي هي عين كونه جزءا من علة التامة
واجزءه لا يكون محتاجا الى الكل بل لا سري العكس فاطلاق لفظ العلة عليها غير صحيح اللهم الا ان يقال ان ذلك
اصطلاح اخر وليس مبنيا على كونها علة بالمعنى المذكور اعني المحتاج اليه لكان وجوده بعد ذلك
ترجيحا لا منج فان قيل الترجيح لا مرجح بل هو الوجود لا يوجد غير لازم وبمعنى ترجيح القادر المختار
احد معتد ربه بلا داعية غير مستحيل قلنا قد قيل هذا لازم لانه اذا جاز عدم فلا شك ان في ذاته
عدم لم يوجد شيء ففي الزمان الذي وحدها ان يوجد بايجاد شيء اياه او بدونه فالاول يستلزم ان
لا يكون الجميع جميعا ضرورة ان الاجزاء من جملة ما يتوقف عليه الشيء واستلزم وجود الكل بلا موجب
ضرورة ان وجد بلا ايجاد وهذا مردود عند الشارح بناء على ان الاجزاء لا ينبغي ان تكون من جملة
ما يتوقف العلة ضرورة ان نسبة بين العلة والمعلول متافرة عنها لا متقاربة على المعلول قلنا ذلك
في الحلال المعنى يرد عليه ان العلة الموحدة جزء من العلة التامة فاستلزم انتفاء العلة فلا شك في
باق بحال وجواب يظهر من تحرير كيفية تائثر الموقر وذلك لان المعد تائثر في المعلول من حيث وجودها و
عدمها فيجب ان توجد ثم تقوم وبهذا الاعتبار جزء من العلة التامة فتدبر فالات بالنسبة
الى الابن ليس الا معدا للمادة الح لا يتحلى لو كان الاب معدا لما ذكر وجوبه ان نعزم الاب حال قبوله
المادة للصورة لانا نقول قد اشار الى جواب بقوله وانما تائثر في حركات وافعال تعقضي ذلك وحصوله

ان يكون الاب معدا للقبول باعتبار كونه علة لا هو معدا عن تلك الافعال والحركات فان قلت لو كان الاب
علم لما ذكر من الحركات والافعال لوجب ان ينعزم الاب حال انعدام تلك الافعال لما حررت من ان انعدام المعلول
يوجب انعدام العلة قلت ذات الاب من حيث ذاته ليس علة لتلك الحركات والافعال بل انعكاسا ووعيته
مدخل فيما فكون العلة مركبة فينتفي بافتناء جزئها والمستغنى عنه لا يكون علة في نفسه فانما لا يخفى
ان المستغنى عنه لا يكون علة فان العلية لا تستلزم الاحتياج اليها لجواز ان يكون التعيين من جانب العلة ويكون
الاحتياج الى المطلق كما سلف وجوابه ظان التعيين من جانب العلة انما يكون المعلول محتاجا الى علة لا بعينه
ففي المثال المذكور في اذ وقع المعلول الشئ بعلة معينة لم يكن لتلك المعلول احتياج الى علة ما والمذكور
فيما سلف هو ان الحاجة المطلقة من جانب المعلول والتعيين من جانب العلة متعقبة والمستغنى عنه
لا يكون علم الا المستغنى عنه في ايجاد المعلول الشئ في الح اما في الواحد النوعي فمفيدة لان المعلول متعدي
فحقته واسرار اليه بقوله لان الواقع بكل منها معروفا فآخر فانه يجوز ان يصدر عنه إنشاء ويكون علية
لكل منها معروفا في مفهوم العلية لكل منها اعتبار حاصل بضرورة المعلول فلو توقع الضرور عليه
وار اللهم الا ان يدعى ان العلية حصل قبل ضرور المعلول لان الحق في نسبة العلة على وجودها في المعلول
فهذه الحالة حاصلة قبل الضرور ونقول المراد من العلية صحة الضرور وهي قبل الضرور لا
المتنع من اجتماع النقيضين صدقها الى قوله ولم يلزم صدق قولنا صدر عنه اول يصدر عنه آخيه منه
فانه اذا صدر عنه او صدر عنه ما ليس آتيا صدق ان يقال ان صدر عنه اول يصدر عنه آخيه وجدا اجتماع
النقيضين على زعم بطريق حمل المواظفة والجواب ان المطلقتين لا يتناقضان او يلزم منها اثنان
قائمة بها فان قلت الخ وباق فان النقطة المركزية اذا قام بها محاذاة لكل من النقطة المعروضة كان لها
محاذيات بعد النقطة فيلزم ضرور الكثير عن الواحد قلت لا يبعد ان يقال ان ما قام بها محاذاة واحدة وكل
واحد من النقطة محاذاة على حدة كمن تعدد محاذاة النقطة المركزية بالاضافة الى سائر المحاذيات فليس
وحدها من الصفات الالهية ويعتد بها باعتبار المتعلق والجواب ان المراد ان لا يبيع الحكم بالسلب
والاضافات في نفس الامر الح او روي عليه ان الكلام في كيفية ضرور الكثير من الواجب الواحد في الحكم به

بما لا يتصور
في هذا العلم

لان هذا المطلب الجليل لا بد من حقوه وان لم يكن حاكم ولا حكم ولكنه ان قال انه لو صح صدور الكثير من الواجب اعتبار
اسلوبه بالاضافة الى بعض الحكم بالاسلوب والاضافات فان صحة الحكم بامه لو انتم الاستناد الى ما ينبغي الا انتم
ليس على ما ينبغي المعلوم وعنكم المثالان بان فرض المبدأ الواحد الحركتين الحركيتين ان يلزم انقسام
بذلك النقطة التي تلتها الطرف الذي يليها من الحركتين ضرورة ان ما يتساوى طرف هذه الحركة غير متساوي
الطرف الآخر من الحركة الاخرى واما ان يراد انما علة الكل من المركب اما بتفصيل او بجزءه الى و من مالم في
هذا التقرير فظهر ان الجواب بان ما قبل المعلول الاخير لا يجوز ان يكون علة موجبة للسلسلة بل كما مستقلة
بالثبوت فيها حقيقة ولا يلزم كونها علة لنفسه مردود لان علية بمعنى انه جزء يحقق السلسلة عند تحققها
ويقع بكل جزء من جزء متساو وذلك لان معنى علة الكل على ما هو المفروض انما علة لكل جزء من المركب اما
بنفسه او بجزء منها بحيث يكون كل جزء الى اخر ما ذكر في التقرير علية لزوم التسام وهو لم يطل بعد

منه على ما ذكره المؤلف

ما قبل المعلول الاخير

بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الاخير متعينه لعلية لان غيره من الاجزاء لا يستقل بايجاد الجملة فان
قلت لان ان غيره من الاجزاء لا يستقل بايجاد الجملة لان علة هذا المجموع ايضا مستقل بمعنى ان الحاجة
الى معاونة علة خارجية وان احتاج الى المعلول فكت هذا غير واراد ان علة هذا المجموع هذه هو علة
المجموع ما بعد المعلول الى غير النهاية تحتاج في ايجاد السلسلة الى معاونة علة خارجية ضرورة ان المعلول
الاخير ايضا من السلسلة وهو انما يحصل بالمجموع الذي هو جزؤه ضرورة ان الكل خارج عن الجزء وعدم دخل
المعلول الاخير في الاجزاء لا يقدح في ذلك وكذا معلومات الله تعالى ومقدوراته الخ فانه قيل
هذا مسلم في المعقولات الفعلية واما في المعلومات فلا وذلك لان علمه تعالى شامل لجميع الامور الموجودة
والمعقولة الممكنة والمنتوعة ولا شك في عدم انتاهي بالفعل لا بالمعنى المذكور اذ يلزم منه ان يكون بعض
الاشياء غير معلوم له بالفعل وان جاز ان يعلم فالاول ان يحاط بها في الاعداد فكتنا الامر كذلك فاه الاشياء
قبل وقوعها لا يعلمها الله تعالى واقعة والا يلزم الجهل ضرورة عدم الوقوع بعد وقد مر في بحث العلم واما
يعلمها واقعة وقت الوقوع فعلمها ما علم الله تعالى بالفعل متناه اذ لا يمكن الزيادة على غير المتناهى مع
انه هذا الشيء المعلوم على هذا الوجه يحدث في الاستقبال فيلزم الزيادة المذكورة فتأمل قلنا

الاول الذي هو المعلول بالمجموع التالي
وهو علة خارجية عن المجموع

نعم

نعم الا ان المراد انه لا بد من ان يكون ما زاد على معلولية علية كما اذا جعلنا مثلاً بازاء المعلول المحض
عليه ما قبله الواحد يتبع معلولية بلا علة فلو جعلنا بازاء علية سابقاً ببق معلولية وذكر السابق فلو لم
ينسب الى علة محضة بتبع المعلولية بلا علية فيلزم عدم التكافؤ من خواص العود المتناهى
ان جعل قوله المتناهى صفة كاشفة فله وجه بناء على ان العود ما يقع بنفسه كاشفة وهو يقتضي التناهي
وان جعل صفة مصدر فيزود عليه ان انقسام مطلق العود الى الزوج والفرد محض عقلي لا بد من النفي و
الاثبات واما قوله فلان كل عدد فهو قاطباً للزيادة فالظن ان ايضاً مبني على ما ذكر من تفسير العود و
محصول المنع ان ذكر التفسير انما هو على تقدير تناهي الاعداد لان التاليين من نفس الاحاد
اقرب الى التناهي وذكر لان محصول الاستدلال المستلزام تناهي التاليين من تناهي المتتاليين ولا شك
ان تناهي الاحاد اظهر من تناهي الاعداد اذ فيها شايبة تعدد خلاف الاحاد لان معناها ان
ياخذ كل الالف من الاحاد الخ مثلاً عدة الالف في مائة الالف مائة وعرة الاحاد مائة الالف فيقع بازاء كل
واحد من عدة الالف الالف من عدة الاحاد ويلزم منه وقوع المائة بازاء الالف الواحد ولم يذكره فيما
بعد من اضعاف عدة الالف بتسوية وتسعة وتسعون مرة وذكر لان زيادة المائة على الواحد
تسوية وتسعين مرة واذا اعتبر في الالف كونها كمواحدة اعلم المقصد الخامس

في التنبهات الى المباحث المتعلقة بذات الله تعالى بعلق المباحث بالشيء اعم من ان يكون
ذلك الشيء موضوعاً في تلك المباحث او محمولاً فيها وتعلق المباحث بذات الله تعالى من القبيل الاول
وبالتنزيهات من القبيل الثاني فان قلت قد ذكر من المباحث المتعلقة بالذات كونه محالاً لساير الازواج
وهو مندرج في التنزيهات فما معنى افراده عننا قلت المراد من التنزيهات سلب امور معينة مالا
يليق بالواجب كونه واثبات الخالفة ليس منها وان كان يلزم سلب التماثل واما التوحيد فالقصد منه نفي
الكثرة كسبب الاجزاء او الجزئيات ولهذا اعتبر عنه الشارح في العنوان بقوله الاول في نفي الكثرة ولا كنه درجتها في
الصفا لانه المراد صفات وجودية والاضافات ليست منها فلما جعل المحصلة فصول
فان قلت الفصول لاسية كما لا يخفى على من تتبع المتن والشرح قلت انما وقع ذكر من غلط النسخ

مباحث الهيكل

لا يقال التفسير متناهي متناهى انما هو انما خلق
البحث بالتنزيهات بعلق من القبيل الثاني
لانما قول مسائل العلوم اما بوجوبيات محضة
واما بوجوبيات كونه سلبية ولا يشك في هذا
المعنى من تامل في تفسير عرض المؤلف في انه

فان تفرع الافعال وتقع العطف فيه متكررا بل اقتداسا على ما وقع ذكره بعد فصل
 الافعال الذي هو فصل خامس زعموا انه بفصل سادس وجاؤا بالتعريف والتوضيح فيه
 والافتخار بالافعال ينبغي ان يكتب هكذا ففعل في تفرع الافعال اذ ليس ذكر من العفول
 المعهودة في صور التعريف ويؤيد ما قلنا قوله اشارع هناك ففعلنا لها فضلا وسنياه
 فصل تفرع الافعال من عطف عن هذا فقد رسم سبع مدللة فعيد بعلامه نحوي
 وانه لا يمكن ان يكون له من علم الخ قيل عليه الثابت بهذا البرهان ان له علة لان له علم بوجوده
 وانما يلزم ذلك ان لو كان الماهية من حيث لا يعتبر مع الوجود لا يؤثر وان الوجود من حيث
 هو لا يؤثر ولن سلم بطلان العلم فلا يمكن الاولي كين والممكنون قاطبة نعو ان الماهية الواجبة
 علمه لوجوده والواجب عنه فان ما تقر عند الحكماء ان ما لم يوجد لم يوجد على هذا البيان
 والوجود عندهم من العقولات الثانية وينقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او
 التسلسل الخ فان قلت نقل الكلام اليه يقتضي ذكر احتمال آخر وهو ان يقال فاما ان يكون واجبا لغيره
 المرام واما غير واجب فيلزم الدور والتسلسل الى الله والاشياء الى الواجب ولا يمكن ترجيح
 هذا القسم في الانتهاء الى الواجب لان الانتهاء يقتضي بقوت الوسطة قلت يمكن ان يترجح
 فيه بيان ذكر ان علة الممكن اذا كان واجبا لكونه الموجود الذي لا شك في وجوده منتزعا الى الواجب
 فيندرج ح في الانتهاء الى الواجب والممكنون لما يقولوا يقدم شيء من الممكنات الخ قيل عليه هذا
 مستدرك وغير محتاج اليه لان الثابت بالدليل كما ذكره قد تم لا يقتضي الى مسبب وهذا لا يناقض وجود
 قدم آخر في الجملة كين وكثر من اهل الملة قالوه بالوجود في الذات فقط في بعض الممكنات وهم العالمون
 بالمجردات كالغزالي والامام الرازي الا صغرا في جهة العلم والواجب ان اللازم من الدليل المذكور انتهاء
 الحادث الى القدم واما كونه ذكر القدم حيث لا يقتضي الى سبب اصلا فلا يلزم من الدليل طرا او ان يتم
 وذكر قوله والممكنون لما يقولوا يقدم شيء من الممكنات الخ الا انه يريد على هذه الكيفية ان الممكنين من
 الاشياء ومن كثر من يقولون يقدم الصفا ولا شك في انها ممكنة فلزم القول يقدم شيء

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله رب العالمين
 والصلاة والسلام على سيدنا محمد
 وآله الطيبين الطاهرين
 أجمعين

من الممكنات ويمكن ان يقال ان هذا منع غير معترف به ان الواجب ضرورة ان القول يقدم صفا
 الذات يستلزم القول بالذات العزمية على انه يمكن تخصيص قولهم شيء من الممكنات بالممكنات المستقلة
 اذ الكلام في تعميم قديم مستقل ليعلم علم للحادث اما اولها فانه في مسئلة حدوث العالم
 يريد عليه ان ما من تلك المسئلة امر ان طريق التطبيق وطريق التلخيص وكل منهما من اوله
 ابطال التسلسل على طريق المتكلمين فالمحصول ان لا يريد عليه ما جوزه للاستلزام التس فيبعد ان
 يقال في الاستدلال فاما ان يدور ويستمر وهو محال لاحاجة الى هذا السؤال وال جواب اللهم الا ان
 يراد مجرد التنبيه على ما هو العلة في طريق ابطال التس والغايرة المترتبة عليه فان قلت ما وجه تخصيص
 الايراد بطريق المتكلمين مع انه يريد على الحكماء ايضا ولا يذرع مجرد القول بانه مبني على احتمال الدور التس
 ضرورة انهم قالوا بجواز التس في مثل قلت لانهم صرحوا بان الممكن لا يبدل من علم الخ فقد اشاروا
 الى ان بطلان التس انما هو في العلم لا في المعرات وفيه نظرا لا مجرد الاستقناء عن الغير الخ
 اعترض عليه بانه اعترف في شرح التفتيح ان توافق وجود الممكن على علة موجبة ضرورية واضمح
 من ملاحظه مفهوم الممكن وهو لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته فتجوز وجود الممكن بناء على مجرد
 الاتفاق ساقى دعوى الضرورية هذه والواجب عنه فان سلمنا ان هذه المعقولة ضرورية الا ان الكلام
 في انه هل يمكن اثبات الواجب بدون ملاحظة هذه المعقولة وهذا الاستدلال مما اوردوه صاحب
 التفتيح في المعقولة الرابعة من المعقولات الاربع واعترض عليه اشارع بما ذكره ههنا
 وان اراد بجمع الممكنات من حيث هي الخ ولم يذكر في هذا الاحتمال جواز الاستناد ببعض
 لان الاستناد البعض الى البعض انما يتأتى اذا اعتبر الممكنات باسرها كما في الكلى الافراد واما اذا جرت
 بجمع الممكنات كما في الكلى الجوعى فلا مجال لذلك فلذا قاله فلا بد من بيان ان علة ليست نفسها الخ
 فان قلت الكلام فيما اذا لم يكن في الموجودات واجب فعلى تقدير ان يراد بجمع الممكنات كونه تعزير
 الكلام هكذا لو لم يكن في الموجودات لكانت باسرها ممكنة فيلزم وجود جميع الممكنات لزواتها وهو
 محال فان اورد بان لا يجوز ان يكون نفسا فهو عين المحذور الذي هو وجود الجميع لزواتها واما

التعرض للجزء فسلم قلت معك كلامه ان الاستعداد على ان يكون العلة ذاتها لا يمكن بل لابد
 من التعرض لنكون الجزء علم ايضا يمكن بطريق الاول وجه الاولوية ان لكل واحد يمكن
 محتاج الى الغير والمحتاج الى كل واحد محتاج والمحتاج الى المحتاج اخو الثالث
 مجموع الممكنات يمكن ان الفرق بين الوجه الثالث والثالث هو ان الثالث باعتبار الفاعل المستقل والثالث
 باعتبار العلة الموصية وانه لا احتياج فيه الى التعرض لنكون العلة نفس المجموع للممكنات
 لا يمكن ان يجب وجوده بالنظر الى نفسه والالم يمكن ممكن بل واجبا لان ما وجب وجوده بالنظر الى
 ذاته واجب ولا يخفى في ان رجوع هذا الى بعض اوله ابطال التسامح وانما لم يذكر الرجوع
 في الوجه الثالث لانه لا كماله الثالث في قوة هذا لان رجوع هذا رجوع ذاك في الحقيقة واما ورود
 المنع بابعاد العلولة المحض فالظان ايضا غير محقق بهذا التقرير بل يرد على الوجه الثالث فتقوله ان
 يجب وجود المجموع ناظر الى الثالث وقوله ويتبع عدم ناظر الى هذا وتخصيصه كتحقيقه الرابع بعينه
 ثم ان انقراض المنع من تقرير بعض الافاضل في شرح المواقف والكلام الشبع ما ذكر في المقصد الثاني
 في بحث ابطال التسامح الرابع ان العلة للحادث عدم استغناء هذا الوجه عن ابطال التسامح
 واضح لان علم الحادث اذا كان واجبا او مستلزما عليه عند انقطاع التسامح عند وبني الكل
 على ان افتقار الممكن الى الموجد الحادث الى الحد في ضرورة العلم فان حصل الكلام في الوجه الاقناعية
 فعل هذا تكونه الوجه قطعية قلنا القطع هو احتياج الممكن او الحادث الى الموجد او الحادث
 ولا يلزم منه ان لا يكون ذلك الموجد الحادث محتاجا بل يكون ان يكون جوهره روحانيا من جملة الممكنات
 على ما تزمه الفلاسفة والى هذا اشار بقوله فان قيل الى وكونه مجيء الكل عند انقطاع الرجاء
 الى قوله ولئن سألتهم من خلق السموات والارض لشرعن في الاشارة الى كونه من المشهورات
 ثم وجه انقطاع الرجاء فيمنع عن الخلق من حيث انهم عاجزون عن التلبس في جوابه فيضطرون
 الى الجواب الحق الذي هو ما ذكر ولا يخفى في انه ههنا بين ابطاله لا يقال يجوز ان يكون
 مرادهم من الوجود المنفي هو الوجود المبدع كما يرد عليه سياق كلامهم فالأصل انه لا شيء موجود

بشيء من الممكنات
 وبقية الممكنات من الممكنات
 وبقية الممكنات من الممكنات

وجود مبدع وهذا هو زعم الفلاسفة بعينه في كونه الوجود عين الواجب فلا ههنا لا نقول
 لما قالوا بان سبب جميع المتعاليات لا شك ان وجوده الخاص من جملة المتعاليات فيلزم ان يكون مبدعا
 لم لا يكون ذلك الوجود الخاص وهو ههنا محض بل انزع من الوجود والامكان اما
 ان يكون من لوازم الذات الى لا يقلل الحاجة الى هذه المقومة الزائدة او لو تأمنا واما ان يكون على الآخر
 مخصوص يلزم التركيب وانه لا نقول انما احتج اليه لان الخصوصية لا تستلزم عن الماهية في
 الخارج فلا يلزم التركيب الخارجي المستلزم للحال هذا اذا كان الوجود والامكان لازمين لنفس
 الذات واما اذا كانا لازمين للذات مع الخصوصية فيعلم ان الخصوصية متارة عن الماهية زائدة
 عليها في الخارج والا لا يخفى لزوم مثل الوجوب للمجموع ضرورة ان لا يخرج عن كونه يد عليه ان الماهية مع
 الشخص منشاء لكثير من الاطعام والاحوال مع ان الشخص لا يندفع عن الذات في الخارج لان الصادر
 بطريق الاختيار كونه مسبوقا بالعدم قيل عليه ان الصادر بطريق الاختيار يمكن ان يرد واما تصور
 فلا اختصاص لا بد بالعدم وبشيء في المبحث في انه قادرا على جواز اثبات حوادثه لاخرها كنعيم الجنان الى
 ان قال وبالجمله فالحدوث ثنائي في الاولوية ولا ينافي في الاخرية وجوابه فاننا انما ندعي ان كل قدم
 ابدى من غير عكس لان ذاته من دونه ملاحظة الغير في افعالهم ملاحظة للباقي بمعنى انه اقل مراتب
 التركيب الذي هو الاحتياج في الملاحظة غير جاز فيكون باعده الا انه يلزم من هذا اعتباره بما رده
 وهو كونه الوجود نفس الواجب اذ لو لم يكن نفس ذاته من دونه ملاحظة الغير كافي في وجوده
 فضرورة احتياجه الى ملاحظة الغير الذي هو الوجود والجواب انه الاحتياج الى الغير الذي هو الوجود لا ينافي
 الوجوب بالذات بخلاف الاحتياج الى الغير في الوجود فانه ينافيه وقد مر تمام الكلام فيه وبان كل جزء
 منه الى هذا الوجه لا ينفى التركيب الزهني والمدعى اعم على ان في قوله فيتعدد الواجب وسننبطه ورا
 لان اثبات وحدة الواجب يتوقف على بطلان التركيب ويمكن ان يقال اثبات وحدة الواجب لا يتوقف
 على بطلان التركيب كما في الوجه الثالث من الوجوه الآتية على وحدة الواجب والمستدل على
 امتناع تعدد الواجب كما في المقصود ببيان امتناع تعدد الجزئيات بعد بيان امتناع تعدد الاجزاء

المبحث الثالث انه لا يمكن مخالفة كمال الذات الحقيقية

فصل في تنبيهها

ان جعلنا لا يلزم الحلال وان لم يجعلنا لا يلزم الحلال هو المحال الاول فقط فتأمل والله الموفق
واما ان يكون باحدهما فيلزم الترجيح لا مرجح وكذا يلزم بحزب احدهما وانما لم يصرح به
ههنا كنهنا لما سنده في الوجه الخامس لان التقدير استقلال كل منهما بالقرينة والارادة
لا تخال سلتنا استقلال كل منهما بالقرينة والارادة لكن كونها يصرح كل منهما ببعض القرينة
كما يشاهد ذلك في الشاهد فان الشخصين ربما حملان حجر على كل واحد منهما عاقبة
لانا نقول نفرض صرف كل منهما تمام قدرتها في اما ان تقع القدر والحق قوله لانه التقدير استقلال كل
الحج اشار الى هذا في تأمل كرم جسم وسكون في زمان معين اشار بقوله في زمان معين
المدفع ما ينزله من ان الخلق على الحركة والسكون جاز كما في آية الخروجه وعجز من فرض قاررا
قيل فيه بحث لانه يجوز خلقه مراد الله به عند المعزلة فيلزم ان لا يتم هذا الدليل عندهم
والجواب عنه انه وذلك لانهم انما يجوزون التعلق في افعال غيره لان افعالهم والبعث فيها
لا يقال ارادة حركة الجسم ارادة لفعل غيره اعني الجسم لانا نقول حركة الجسم ليست فعلا
اختياريا للجسم فم انما يجوزون التعلق في ارادة لفعل غيره الذي هو فعل اختياره كما علم
في موضعهم والنظر ان يقال ان المشية عندهم نوعان مشية ومشيية نفوس الى اختيارهم
على ما صرح به في شرح الكشاف فالعجز واقع في الاول اذ لم يحصل المراد وبقر الكلام على ذلك
فكذلك ههنا مستمع احتمال الارادتين لا يقال صرح في شرحه للعقائد في هذا الموضع بانه
لا تقاد بين الارادتين بل بين المرادين والله من نبي الصناد وجواز الاجتماع لانا نقول المراد
من التقاد المنفي التقاد بالذات والتقاد الغنوم ههنا التقاد بالعرض ونقول الكلام مبني
على التسليم على تقدير امتناع اجتماع الارادتين سم المط ايضا لانه اذا انكسر كل من الارادتين
على حدة وفرضنا تعلق كل منهما باحد الضدين يعني ذلك الى اجتماع الضدين وانه محال ونفرض
الدليل بانه لو فرض تعلق ارادته بغير ما وجبه فانه من صفاته فاما ان حصل كل من مقتضى
الارادة والذات وانه محال حصل احدهما فيلزم العجز او تعلق المعلول عن علته الثابتة ههنا

سبب اجتماع الارادة
والجواب عنه انه
في قوله لا يلزم
الارادة والذات

واجيب

واجيب باننا العرض المعلق معا وهو لا يمكن في صورة النقص ولا في عكسها ان هذا الجواب
لا يناسب تقريره ههنا وفي شرحه للعقائد الجواب عن النقص ان يقال ان لا يمكن تعلق الارادة
بما وجبه ذاته ضرورة ان ما وجبه الذات يكون قويا وتعلق الارادة بغيره واما ثبتت قرينه
امتنع عدم ولهذا المقام تتم سياقي ان شاء الله نفرض الكلام فيما اذا استوت في الضدين
وجوه المصالح قبل ما عاين ان يمنع المكان استواء الضدين في جميع المصالح اجيب بان كل عاقل مجرم
من نفعه استواء الضدين لا يقتضي لذاته عدمه فكونه ممكنا غاية ما في الباب ان لم يثبت بالدليل
وجود مثل هذين الضدين فلا حيز فان العرض يكفينا ولذلك التحم لفظ فرض وانته خبير بان
اقتضاء الذات عدمه قد يكون نظريا كما في شركة البائس المتنع لذاته فخرم العاقل لعدم الاقتضاء
بجواز ان يكون للفعول عن الدليل وهذا البرهان يسمى برهان التامع واليه الاشارة
بقوله في الجواب ان الظاهر ان الضمير في قوله واليه الاشارة راجع الى برهان التامع لكن الاشارة
بهذه الآية الكريمة على التقرير الاول انما هي الى برهان التوارد لا الى برهان التامع وعلى التقرير الثاني
الاشارة الى برهان التامع كنه ضفي والجواب اما على تقديم الاشارة الى برهان التامع فهو ان الآية ظاهرة
في التوارد فتقدم الاشارة الى التامع اهتماما ببيان الاشارة اليه واما عن حديث الخفاء فلانه لا يخفى
في ان الآية في قوة قولنا لو تعدد الآله لم يكن احدهما من ارادة ضدهما ارادة الاخر والارادة مجزئة في ان
اراد احدهما ابتداء السداد والارض مثلا واراد الاخر فاما ثلثا او اراد احدهما بتدبير البعض
الاخر عدمه لزم التامع والتعالب فلم يقو بالابتداء اصلا والتوارد لا يتصور بدون الابتداء على ان
المدعى هو الاشارة لا التصرح اما الاول فلان من شأن الآله كمال القرينة ومقدما هذا
التقرير وان عرفت في الرابع والخامس ان المقصود ببيان الاشارة بالآية الكريمة الى برهان التامع
لا تقرير الدليل على حدة لا تخال كمال القرينة لا ينافي تعلقا بحسب الارادة وما وجبه يكون للقرينة الاخرى
مدخل كما في افعال العباد عند الاستدراك الى الحق الاسفواني وكذا يمكن اختيار الثالث بانه يرد احدهما
الوجود بقرينة الاخر ونفوض بارادته لكون الامور الى الاخر لانا نجيب اما على الاول فيما مر من قوله

برهان التامع

لا يلزم

لان التوحد يستلزم كماله واما من اختيار الثالث فكله ارادة احدهما الوجود بقدرة الاخر من غير تكسب ترجيح بلا مرجح وكذا تفويض الامور الى الاخر من احدهما دون الاخر مع ان في قوله فلما مر إشارة الى الجواب ايضا لان ما مر قد كان فيما اذا اقتصر الى الجواب مع قوله في الكلام هنا ان يكونها بعد ما اقتصر الى الجواب هما في فان قلت هذا ثابت في الواحد مع تعلق ارادة البعض دون البعض قلنا مرجحنا في الشرح في قوله قلنا عدم القدرة بناء على تنفيذ القدرة الى وجه الاخذ لا حتى السادس لو وجد السان الى قيل عليه ما فيه من العجز والترحيل المذكور في الوجه الرابع والخامس فالنوعان لثانينا لكرار الجواب عنه فان العجز والترحيل المذكورين هنا غير ما ذكر في الرابع والخامس وذلك لان المذكور هنا على تقدير الاختلاف فكل ما ذكر في الوجهين ومجرد الاشتراك في التوارد لا يستلزم الاستغناء لان غاية استلزام الوجوب الوجود الى الإشارة الى ان التوحد لا يلزم الامكان مطلقا كما في اثبات التوحيد من ان لزوم الامكان بعض المحتملات ولا نزاع لاهل الاسلام في ان تدبر العالم الى لا تعال تدبر العالم ليس من الخواص التي لا شأن فيها لاهل الاسلام فان تدبر شرط الحوادث مما نابع فيه المعترلة مع انهم من اهل الاسلام لاننا نقول لما كانوا قائلين بان الاقدار والممكنين من الله تعالى لم يكن لهم التدبر الكلي لا تعال يجوز ان يكون المراد تدبر جميع حوادث العالم لاننا نقول اذا كان تدبر البعض غير تدبر العالم ما هو زعم المعترلة لم يكن تدبر الكل اليه كما لا على الوجه الذي قلنا وبعض الاحسام ذكر لفظ بعض لا يظهر له وجه واضح اللهم الا ان تعال المراد اجسام الافلاك واما العناصر فما هي من العقول والافلاك معا عما ما يشير اليه قوله ايها والافلاك وهم الجوس القائلون المعلوم من هذا الكلام ان لا يكون الجوس من الوثنية وقد صرحوا بانهم منهم وعلى ان تعال الجوس ليسوا من الوثنية القائلين بان للعالم الهة يوزن الى ولا يلزم من عدم كونهم من الوثنية المخصوصية ان لا يكونوا من الوثنية مطلقا وبني الكلام على ان الوصف في الشئ هو تخصيص وفي الجوس للبيان والكل متفقون على نفي تقدير الواجب المراد من الكل اهل السنة والمعتزلة كما يشعر به السياق وليس منهم الغلاة

كما في شرح المواقف

لانهم يزعمون تقدير موجد الجسم على ما من مذهبهم فلا معنى لقوله هذا والموجد للجسم ان لم يقدّر على دفع الشرر هذا على تقدير ان يكون الشرر حادثا من بؤرته واما على تقدير ان يكون قدما فيكون قد قدم قدرته الخير على دفعه لا يعجب العجز وانما يلزم ان لو امكن دفع الشرر وهو كونه واجبا بالعرض لا بدفعه برفع الغير كما اذا كان واحدا اللهم الا ان يكون او للشيء في العبارة واما الاصنام فلا خلاف في ان العاقل لا يعتقد شيئا الى يرد عليه انه على تقدير كونه طلبا لا بعد في اعتقاد التائثر على ما يغيب قوله القوة الاثار فان تخرج القوى السماوية بالارضية لا بعد ان يغيب اثرها ما هو زعم بعض العقلاء والجواب ان المنفي هو اعتقاد كونها مؤثرة في عالم العناصر والقابل بالطلسمات لا يعتقد كذلك وانما يعتقد ان له اثر مخصوصا لان كل جسم مركب من اجزاء عقلية هي الجنس والفصل ووجودية الى لا تعال قد حقق في الكلمة الشرقية ان الاجزاء العقلية للمركب الخارجي هي تلك الاجزاء الخارجية بعينها حتى ان اريد تعريف البيت المركب من الجدران والسقف احتيج الى اخطار الجدران والسقف لان يلاحظ اجزاء واداء تلك لاننا نقول ببنى ذلك الكلام ان الاجزاء العقلية ليست ما فوذة من الخارجية بل في مثل كون نفس تلك الماخذا اجزاء عقلية واما اذا اخذ العقلية من الخارجية فيتصور الاجزاء العقلية الخارجية للخارجية وان كان يلزم ان يكون للشيء حقيقتان معنى ما به الشئ هو هو على الوجه الذي تحققت في حث الماهية ولا بد ان يكون ذلك الشئ بسيطا بالنسبة الى تلك الاجزاء اذ ليست تلك الاجزاء اجزاء في الخارج ايضا وتزيد تحقيق المقام في حث الاجزاء ومن ههنا لا يجعلون الصفات القديمة بذاتها اعراضا ههنا حث سياقي ان شاء الله في حث الارادة فيلزم احتياج الواجب في صفاته ان كان ذلك المحض فان قلت الواجب ممكن ان يوجد المحض فلا يلزم الاحتياج كما اذا لم يكن جسما وكون ارادة محضته قلنا معنى الكلام على تماثل الاجسام وقد اعترف الشارح في الجواهر بان هذا اصل بيتي عليه كثيرا قواعد الاسلام لان كان الخلاء والمستغنى عن الواجب الى قيل عليه لا يلزم من استغناء عن المتكلم

ما يكون المراد دفع الشرر من حيث انه شرر منته

من حيث انه ممكن استغناؤه عنه مطلقا الا ان البتة يستغنى عن ممكن الباني
 فيه ولا يستغنى عن وجوده واجاده والاستغناء من وجه مخصوص لا يستلزم الوجوب
 الذي هو الغنى المطلق والواجب ان الممكن محتاج الى الواجب في جميع جهاته فلو استغنى الكائن
 عن الواجب في بعض الجهات يلزم وجوب المكافاة لولا ان يمكنه ان يستغنى في جميع
 جهاته قاله ايضا في تفسيره لقوله تعالى الله الصمد ان لم يمد له ما عداه محتاج اليه في جميع جهاته
 او على ان الوهميات تعني ان دعوى الضرورة ما مع العلم بعومها فيكون مكافاة وعنادا
 واما بدون العلم فيكون بسبب اشتباه الوهميات بالاوليات مع تبنيها من حقيقة
 على التنزيه المطلق عما هو من سمات الخلق في إشارة الى دفع ما يورد على قوله كان الاسباب
 خطا باتهم وهو ان الكتب السماوية والاحاديث النبوية ليست خطا باللعنة فقط بل لهم
 وللخاصة معا وتقرر الجواب ان تلك الكتب والاحاديث يشتمل على حظ العامة والخاصة اما
 العامة فخطا واما الخاصة فلتنظر الى التنبهات الدقيقة ولو عكس الامر فخطا العامة بالكلية
 ثم لا يخفى ان اقامة شعائر الدين لحفظ العقائد ليس بواجب لكل واحد بل على سبيل الكفاية
 ففهم البعض التنزيه المطلق عما هو من سمات الخلق لكني بلى من جهة ان السماء قبل
 الدعاء ولذا ترفع الايدي اليه وفيه إشارة الى ما هو وصف للدعوى من الجلال والكلبية
 فان قلت قد ورد في الحديث انه لا يرفع الايدي الا في سبعة مواطن ورفع الايدي في الدعاء
 ليس منها اجيب المراد الرفع لا سوال شيء من الامنية من مواهب الاماني والاصح انه لا
 يرفع الايدي على وجه السنن الاصلية التي هي سنة المدين الا في تلك المواطن ورفع الايدي
 في الدعاء من الآداب كذا في النهاية لان المماثلة انما يلزم لو كان في هذا المكان مستغنى
 عنه لتحقيق معنى المماثلة فان المماثلة هي الاتحاد في الذات والحقيقة لا المشاركة في بعض الاوصاف
 وان كان على التساوي اللهم الا ان يقال ان اقل مراتب المماثلة المشاركة في وصف على ما قال به
 التجار من المعزلة ولم يوجد وعند جمهور المتكلمين المثلان هما المشتركان في جميع صفات النفس

بما لا يشك في ان
 الممكن لا يستغنى
 عن الواجب في جميع
 جهاته

او ان له اسما لا يعلم غيره فيكون المراد من الماهية الاسم وحقيقته ما قد يكون سؤالا
 عن الذات والحقيقة ويسمى ما الحقيقة وقد يكون سؤالا عن الاسم فالاول ناظر الى الاول
 والآخر الى الثاني ولانه يلزم كونه الواجب هو الممكن انما زاد هذا في نفي الاتحاد لان ما
 سبق في امتناع اتحاد الاثنين غير تام عما ذكره هناك فلو افترضنا يلزم بناء الدعوى
 العالية على الشبهة الواهية فان قيل هذا ايضا غير تام لان معنى الوحدة على ما خصه العلامة
 الشيرازي هو زوال وحد كل منهما مع تقاء هويتهما وعروض وحد واحد لهما ولا يلزم
 من الاتحاد بهذا المعنى كون الواجب ممكنا او بالعكس ضرورة تقاء الهوية الى هوية متساوية الوجوب
 او الامكان قلنا هذا التحصيل مردود لان بقاء هوية كل منهما وعرض وحد لهما قيام عرض
 واحد محليين مختلفين وهو ضروري للتحالة لا يقال الوحدة العارضة قايمة بالجمع لا بكل واحد
 فلا استحالة لان قوله فلا اتحاد اصلا ضرورة ان هوية احدهما معروفة لوصف لكونها موجودة
 وهوية الاخرى لوصف اخرى فالاتحاد بحسب التركيب ولا نزاع فيه وليس من البوصلة في
 شيء ان الحال في الشيء معتقرا اليه في الجملة وذلك لان الحلوه هو الحصول على سبيل التيقن
 واما التفسير بالافتصاح الناعت فهو ايضا معقنى الافتقار ضرورة ان الناعت تابع للمعقنة
 معتقرا اليه لحوال ان يوجب ذاته ذلك المحل الخ فيه انه يلزم قدم المحل لم يقل به احد الجواب
 ان الايجاب لحوال يكون بشرط حادث وفي قوله والاثار عن المؤثر إشارة اليه لان الاثر انما يقال
 في الحادث مع عدم احتياجه في ذاته اليه قيل عليه عدم الاحتياج الى العين لا ينفي الاحتياج
 مطلقا ولا يخفى ان المفهوم من كلامه هو المكان العين ويدل عليه قوله فاما مع وجوب ذلك فان
 لفظ ذلك يدل على العين وايضا الكلام على تقدير حيز المحل فالاحتياج الى المطلق ينافي ذلك
 انما ان الحول في الغير ان لم يكن صفة كماله الخ فان قلت هذا جار في صفات الذاتية
 ايضا فيلزم ان لا يتصف بها قلت انها صفات كماله نشأ كمالها من الذات والحول في الغير ان كان
 صفة كماله يكون ناشئا من الغير الذي هو محل فهمنا استكمال بالغير بوجه كونه الغير صفة كماله هنا

الا انه يدور عليه ما تقرر في حاشية النظر
 الغاصد هل يغني الماهية عن
 شي في هذا المسئلة
 لان المطلق لا يكون
 لازما لا جازما

استكمال بالغير يعني كون الغير سببا للكمال وكما بينهما ولهذا مزيد تفصيل ما ان شاء الله
 الرابع لو حل في شيء لزم تحيزه لان المعقول لا يتعلق بغيره في اوله اوجوه اوله
 الشئ في الشيء اعم من ان يكون حلول جسم في مكان او عرض في جوهر الخ وهذا المعنى المذكور
 اعني حصول العرض في الحيز يتبع حصول الجوهر ليس واحدا منها لانا نقول منوع بل هذا معنى
 حلول العرض في الجوهر لا يتعلق بالحلول فيلحق كان يتم حلول الجسم في المكان والصورة في المادة
 فكيف يصح ههنا ان يتعلق المعقول من الحلول بانفاذ العلماء لانا نقول بجواز ان يكون هذا المعنى اتفاقا
 وما ذكرتم فتلزامه فلهذا قلنا هنا بانفاذ العلماء الا ان المتكلمين لا يقولون بحلوله في الجوهر
 وإنما يقولون اتفاقا بهما فاما في جميع اجرائه فيلزم الانقسام الخ وقد يقال بجواز ان يكون
 في المجموع من حيث هو مجموع وهذا كما ان الوصف وصف يوصف بها امر متقسم كزير مثلا ولا
 يلزم من انقسام المجموع انقسام الوصف وهذا هو معنى الحلول الجوارية الا ان المتكلمين لما لم يقولوا
 بحلوله بهذا المعنى لم يتعرضوا او مل الى ان الصفات نفس الذات فانه قلت كما ان الظاهر
 ان نقول الى ان الذات نفس الصفات ليست كونه الواحد ثلثة على ما هو المدعى قلت لما كان
 المقصود بوجوب كونه الواحد ثلثة لا بد من الوصف والعدد فاعتباراه العلم الخدس بالواحد
 صار واحدا من حيث ان المتحد به ثلثة صار ثلثة ومن هذا السبب ان يدفع ايضا ما يقال انه لو قطع
 النظر عن الاتحاد فاربعة والافواحد لقولهم بالتقريب ان ثلثة فكلهم يجعلوه العدة رابعة
 الى الحيوة الخ لم يذكر رجوع صفة الكلام الى ما ذل ان رجوع الى العلم مما ذهب اليه بعض
 المسلمين ايضا لا معتزلة ولهذا بعينهم لم يذكر رجوع الارادة الى ما ذل ان اكثر المعتزلة على
 ان الارادة هي الداعية وهي العلم بالتمناه الفعل او التركة على المصلحة ولهذا اندفع ما توهم
 ان فيه جهالة ايضا لانه لم يترك الكلام ولا حاجة الى ان يقال في جوابه ان فيه تخفيف الجبرالة والعرض
 ذلك فلا جهالة وطريق الانقلاب الى قوله حيث صار الآله هو المسيح يريد عليه ان
 الكلام في اتحاد اقنوم الكلمة بمجد المسيح فاني ليزم كونه الاله هو المسيح اللهم الا ان يقال انهم

يزعمون ان ثلثة واحدة بناء على اتحاد الصفة مع الذات فاقاد واحدة فيها بغير ما يستلزم
 الالهية لذلك ونحن على ساحل العلم الى اشارة الى انه يتكلم بالشرح فلا تجاوز عن
 دايمة وهذا المعنى ما مر عليه الشيخ الكبير رحمه الله في بعض مقالاته قائلا جرت حركات الانبياء
 في ساحله وذكر لانهم ما توردون بالتكلم بالشرح وارشا والناس اليه فلا بد لهم من القرار في
 اساطير والآب بعد الناسبة بينهم وبين الخلق فيبطله فائدة البعثه فليس فيما ذكره الشيخ
 بيان بجحانه على الانبياء بل الامر بالعكس الى ما حدث ثم فني بالقبليته الخ فانه قبل حدوث
 ذكر الحادث كان قبليته وفي حال حروبه معية وبعد فناء بعديته ولو سلم بجواز ان يكون
 القدم شرط او الحوادث مانعاير وعليه ان الكلام في امتناع اتفاق الواجب بالحادث فعلى العبد
 ان يكون الصحيح كونه صفة وعدم الاتفاق لعقد الشرط او لوجود المانع لم يلزم امتناع الاتفاق
 بل الامكان وعدم الوقوع بالفعل لما ذكره اللهم الا ان يقال المراد الامتناع مطلقا ذاتيا او غيرا
 لكن المفهوم من احتياج المانع هو جواز الاتفاق الذاتي المقابل للامتناع الذاتي الا ان
 يقال الجواز اعم من الوقوع فنفيه يستلزم نفيه فلهذا اقتصرنا عليه في الاحتجاج تغير
 في الواجبية او ثباته وانفصاله عن الغير الخ الظن من التغير في الواجبية هو بغير وجوب الواجب
 بان لا يكون واجبا من وجب او بالعكس فان قلت الواجب عندهم جميع ما يمكن له حاصل بالفعل
 لذاته فليس له كماله مستطرقين جاز كونه صفة متلاحقة الافراد قلت سلمنا ان الواجب جميع
 كماله حاصل بالفعل ولا كماله مستطرق الا ان هذا المعنى حاصل ايضا في اتفاقه بالحادث لان الكمال
 بالجوهر هو الامر المشترك بين الافراد المتلاحقة لا يقال الامر المشترك قد تم فلم يكن الواجب
 متصفا بالحادث والكلام فيه لانا نقول سلمنا ان الامر المشترك قد تم الا ان اتفاق الواجب
 انما يتصور بتمام الافراد طارئة بذاته كما لا يخفى وذكر الكمال الكلي بتلك الجزئيات بقى ههنا
 وهو ان اذا جاز غير الواجب من ذاته فلا يتم استدلال الخليل صلوات الله عليه بقوله لا احب
 الاخمين على ان التغير لا يعلم ان يكون آتيا وذلك لان المخرج لا يتأتى الالهية لجواز ان يكون من ذات

فان احتجناهم انما قام على الامتناع الذاتي
 فنحن منه ان ندعي الخصم هو مجرد الجواز

تقدمت ان لا ما رانا
 فغيره من غير ما رانا
 وانما لم يمتدح على ما رانا
 فانما لم يمتدح على ما رانا
 فانما لم يمتدح على ما رانا
 فانما لم يمتدح على ما رانا

فليس في الآية ما يدل على انه من الغير ولكن ان حال ان ذكره من غير ما رانا وهو قوله
 استناد منه ان مثل هذا المتغير لا يلج الا لوقية وان لم يكن من صفات الكمال امتنع انما
 الواجب هذا اول من تقرير بعضهم وان كان صفة نقصه وذكره لا يلزم من عدم كونه صفة كمال
 كونه صفة نقصه واما تقرير الشارح فعارض هذا وذكره لا يلزم من عدم كونه صفة كمال
 للتنزيه وذكره لا يلزم من عدم كونه صفة كمال فلو لم يكن الحادث صفة كمال امتنع انما
 البارى به لا كونه صفة نقصه بل لعدم كونه صفة كمال وبمبنى الكلام على ان غير الحادث بشرط
 الحوادث والا فلا خفاء في امكان وجوده في الازل مراده ان عدم استلزام ازالة جواز الحوادث
 جواز ازيلته انما يشاء من ملاحظة وصف الحوادث مع ولا تجوز ذاته من غير اعتبار وصف الحوادث
 لا ينافي وجوده في الازل او الهمانع للارضية هو وصف الحوادث اعني السبوقية بالعدم وبما هذا
 اندفع ما يتوهم من ان اعتبار مجموع ذات الحادث مع وصف الحوادث داخل في الاستغنى مع امتناع
 وجوده مطلقا ضرورة ان الحوادث امر اعتباري يستحيل وجوده والمركب منه ومن غيره كونه
 متمنا والحق على كذا ان اذا جاز ازيلته الحادث نظر الى ذاته لا يمتنع ذكره بالنظر الى وصف الحوادث
 لما عرفت فيما سبق ان ما يكون مكملا في ذاته لا يكون متمنا بالشرط ضرورة امتناع الانقلاب
 وامتناع كونه الامكان غيرا وقيل لا لنفسه ولا لعلل ووجه ذكر انهم لا يزعمون ان العنا
 غير زائدة على الذات لم يمتدح الى علته كالذات ومن قال كونه على حاله هي اخص صفاته فكله نظرا الى
 التقدير الاعتباري امر زائد على الذات موجود فيه التوهم في موجوده باعتبار الامر فاما
 قلت النسبة من الامور الاعتبارية لامن الامور الموجودة قلت المراد من الوجود هو الارتفاع
 لا الجملي واليه اشار بقوله موجود فيه ان في الذات معنى انما تنسب اليه ولو بالتأويل وقد
 عرفت انه لا يجوز ان يكون العلم نفس الامانة الخ اشارة الى حقيقة ميله الى الاعتزال وذكره لا
 لا يلزم من مجرد اثبات العالمية ميله الى الاعتزال جواز ان يرد بالعالمية العلم بان كونه العلم عنده
 نفس التعلق والاضافة على ما صرح به الامام في المباحث المشرقية في الفصل السادس من مباحث

لان الارضية من السبوقية بالعدم

العلم ثم قوله ليتوقف بثبوت العلم ان اراد به البثوث في نفسه فغير مسلم بناء على
 ان الاضافات غير موجودة في الخارج وان اراد البثوث لغيره فهو لا يتوقف على بثوث العلم
 في الخارج والبثوث الذي يقول به الامام رحمه الله نعم يتوقف على تميز العلم والتميز لا يستلزم البثوث
 على اصل الاشاعة بناء على ان الاعداد متميزة اللهم الا ان يكون هذا ايضا مبنيا على اصل الاعتزال الا
 انه لا يبرهن في ذلك الشارح لان معقوده مجرد نقل كلام دفعا لكون العلم عبارة عن الاضافة على
 اصله وبانه لا اختلاف بين الاحكام ولا للصفات الخ هذا الجواب انما يستقيم فيما اذا كان
 الاختلاف بين الصفات في الشاهد والغائب العوارض مثل القدم والحروث واما اذا كان الاختلاف
 بالحقبة مثل الحيوة فانما في حقنا اما اعتدال المزاج النوعي واما قوة تقفح ذكره لا ذكره في حق
 البارى به فلا يتم الاستدلال بالشرط العالمية في انما هو الحيوة الجواب ان يقال ان شرطية
 الحيوة للعلم من حيث كونه صفة معية للعلم ولا اختلاف في حيوتها وحيوة البارى به في ذاتها يتعلق
 بالمعقود فنثبت ان في الواجب حيوة بالمعنى الذي ذكرناه وان كانت حقيقة في الحقيقة حقيقة الحيوة
 في الممكن احدها ان لا يكون حمل تلك الصفات على الذات مغيرة الخ هذا المحال انما يلزم في دعوى
 اتحاد العالم وخو بالذات واما في دعوى اتحاد العلم بالذات كما هو معتبر الكتاب فلا جوابه ان نشأ
 افاودة حمل الصفات على الذات استمالا على ما رايه على الذات واذ لا زيادة فلا فائدة
 قلنا ليس الكلام في العالم والقادر والحي الذي يروى عليه ان السائل لم يدع الاتحاد في الذات حتى يجاب
 هكذا بل انما ادعى الاتحاد في الوجود على ما يدل عليه قوله ولا يستلزم الزيادة بحسب الوجود واما
 قوله الا يبرهن فانه مجرد توهم وازالة التوهم في ان كونه شيء متحد باقرع مغايرة له في النوع من
 غير نظر الى الاتحاد في الوجود او في الذات والجواب ان معنى الاتحاد في الذات والهوية والوجود على
 ما مر في البحث السادس من مباحث الوجود هو ان يكون ماصدا على عنوان الموضوع هو
 بعينه ماصدا على مفهوم المحمول على الاتحاد في الوجود بان كونه وجود الحق في وجوده ولفظاته
 باطله عند المعتزلة او فيه اعتراف بغايرة حقيقة الصفة طعنة الذات على ان لا تغايرة في الوجود

الا ان يريدوا ان الاتحاد في الوجود ان
 ليس حقيقة الصفة مغايرة في الخارج حقيقة الواجب

فقد بان كون المراد من الاتحاد هو ما ذكرناه فعلى هذا نفخ قوله فان قيل انما يلزم لو لم تكن الذات
مع صفات الخ سوية ان لم يصح ما ذكر من الاتحاد في الذات والتغاير بحسب المفهوم والحقيقة
ضرورة ان ليس الكلام في المشتقات بل في المأخذ فلم لا يجوز الاتحاد في الذات مع التغاير بال
بدون ان يكون التغاير في المفهوم اذ هذا العزم من التغاير كفى في دفع المحال المذكورة كون
الذات نفس التعلق الذي هو العلم الخ فان قيل لم يلزم مما سبق كونه الذات نفس التعلق بل الان لم
منه كون الذات نفس العلم من حيث التعلق بالمعلوم فكنا ما له قولنا الذات من حيث التعلق بالمعلوم
علم الخ ان التعلق نفس العلم ولا يفيد كسيت بالتعلق الخ جواب دخل وهو ان قال سنا
ان ما خذ الاشتقاق مع وراد الذات ولا يلزم منه كون امر موجودا قايما بالذات لجواز ان يكون
ذكر عبارة عن التعلق هذا وما جوابه ما مثل العلم والعقيدة ليس من الاعتبار العقلية
التي لا تحقق لها في الاعيان فيرد عليهم ان جمهور المتكلمين ذهبوا الى ان العلم اضافة محضة ولا شك
ان الاضافة عندهم من الاعتبار العقلية ودعوى ان علم الله تعالى من العلم الحقيقية وان لم
يكن علم الممكن كذكر دعوى مجردة بلا دليل فلا بد من التمايز من خصوصية بها يكون احد
التعلقين علما والاخر ضرورة لا يقال التمايز الاعتباري بين التعلقات يتم بالتعلق بمعلوم واحد
ومراد غير ذلك لا نقول ان امتياز العلوم والمقدور يتوقف على امتياز العلم والقدرة فلو توقف
الامتياز عليهما دار لا يقال للمعلوم والمقدور تمايز قبل تعلق العلم والقدرة ضرورة ان الاضافة
يتوقف على تمايز المضافين لا نقول ذكر التمايز لاكن لا بد من اعتبار كما يعلم متعلقا للقدرة يعلم
متعلقا للعلم ايضا فلا بد من تمايز اخر نعم يمكن ان يقال لم لا يكفي التمايز باعتبار صلاحية المعلومية والمقدورية
وهو المراد بالمعنى الذي يدعى الذات وذكر لان حصول كلامنا ان في كون الذات علما لاكن مجرد
تعلق الذات بالمعلوم بل لا بد من امر اخر وراد من ان العلم هذا المجموع على ما استفاد من قوله
بما يكون احد التعلقين علما الخ وذكر التعلق بالمتمايز يثبت المطلوب فلا يضرنا كون الخصوصية
داخلة في العلم ونظائره او خارجة فيجب تأويله لا يقال قد حكم انما بان النصوص الدلالة

بما يشتمل على ما يشتمل عليه

بما يشتمل على ما يشتمل عليه

على اثبات العلم والعقيدة حيث لا يحتمل التاويل مع وجوب التأويل هنا لانا نقول عدم احتمال
التاويل بالنظر الى اثبات العلم ووجوبه بالنظر الى الانزال بالعلم لا اليه نفسه لان ما لا يكون
سما لا يكون نقصانا الخ لا يقال قد مر قبل هذا في حجة المناهضة على امتناع اتصاف البارئ تعالى بالحدوث
بانه كل ما يتصف به البارئ تعالى يلزم ان يكون صفة كمال فكيف كان ان لا يكون ما يتصف به كمالا ولا
نقصانا لانا نقول الاعتراض انما هو على قوله تنزههم عن النقصان طوقا ان لم يكن صفة كمالا
غير لان كل ما يتصف به البارئ تعالى صفة كمال لم يتم الجواب ويتم الاستدلال قال صاحب البحيرة
وكذا تفسيرهما بالشئيين الخ الفرق بين هذا التفسير وبين التفسير السابق اعلى هما وانما الخ
ان في هذا التفسير لا يصدق على الكل والجبر ضرورة ان العلم ليس ذاتا بالنسبة الى الجزء لان المراد من الذات
هنا المستقل بالمعنوية فلو ان العلم لا يستقل بالمعنوية بالنظر الى الجزء وان يكون العشرة
بدونه وذكر لانه ما لا يحد الواحد من العشرة مغاير لكل واحد من افراد العشرة يلزم ان لا يكون جزءا من
العشرة والا يلزم كونه مغايرا لنفسه وان لا يقال لاحاجة الى هذا التعلق لان الواحد من العشرة
اذا كان غير العشرة والغير ان يجوز انفكاك احدهما عن الآخر فيلزم جواز انفكاك العشرة عن الواحد
لانا نقول معنى الكلام على تفسير الغيرين بالشئيين من حيث ان احدهما ليس هو الآخر لا بالذات
مكن انفكاك احدهما عن الآخر وتوهم بعضهم ان فيه تحميضا وذلك لانه لا يوجد شئ يصح ان يعطى
عليه ان يكون وعطفا على جوابه لوانه صار غير ظاهر لان جوابه لو لا يصح ان يكون ساما نعم يصح ان
يكون كمالا لسمية والحق انه يجوز ان يكون معطوفا على قوله غير نفسه وان يكون معطوفا على صارت قد
لزم والمعنى يلزم ان يكون الخ ونظم غير عزير في كلام الشانج وقد سبق ذكر الخ يرد
عليه في يلزم ان لا يكون النطورية كافرين لانهم انما قالوا بالاتحاد اقنوم العلم بحسب السمع
بطريق الاشارة كما اشارت الشمس من الكوة على بلور وقد سبق ويمكن ان يقال سنا ان لم يلزمهم
الغير بقعود الآخرة الا انهم كافرين لانهم انهم البنوة الخ بنوة بيتنا على الصلوة والسلام
ولما لم يتم به البقاء يرد عليه انه لا يستحال في قيام صفة الشئ بغيره مما يتعلق بها الا ان شاعره

بقولهم

يجوز قيام المكان الشئ بجملة وجوده بالفاعل والحكماء يجوزواقياسها بآدمه ويمكن ان يقال
 المتكلمون لا يجوزون قيام صفه الشئ بغير موصوفه وتجويزهم قيام المكان الشئ بالفاعل الرأى
 بغيره اذا جوز لهم قيام الصفه بغير الموصوفه فليجوزوا قيام الاسماء بالفاعل لا بالهيولى بل يلزم
 سبعه الماديه واما ان يكون مخالفه لها وليست كذلك مخالفه لم لا يقال سلمنا ان ليست
 المخالفه اشده من مخالفه قدر العباد الادامه لان حقيقه قرة البارى تعالى غير مشتركه في الحقيقه
 لقره العباد جاز ان يكون قدره تعالى صالحه لخلق الاجسام وكون قرة العباد اذ لا يجوز ان
 احكام المختلفات لانا نقول المخالفه اعم من ان يكون باعتبار الماهية او العوارض فاذا كان حقيقه
 قدره تعالى صالحه لخلق الاجسام وكون قدر العباد يكون المخالفه اشده كالوجودات على ان
 المتكلمين فان وجوده تعالى قد تم ووجود الممكنات حادث لا يقال الوجود معوله بالتشكيك والمعه
 بالتشكيك خارج عارض لانا نقول قوله تعالى ان الممكن اشارته الى جوابه فانه قدره في المبحث
 انما من المعقولات ان وجوده عند المتكلمين حقيقه واحده فخلق بالقيود والافاقات الخ
 ان في الفعل مصلحه ومنفعة مثلا انما قاله مثلا لجواز ان يكون اعتقاد ان في الترك مفسدة واعيا
 الى الفعل ولشئ ذهب الى ان ترك المفسدة مصلحه فنقوله يجوز ان يكون مجرد المصلحه او المنفعة
 داعيا وهذا بناء على ان ومنهم عطف على مصلحه بالاول ولا باو يستدل بالبارى بلا واسطة
 الفهم ان المراد من الوسطة اعم من ان يوجد ممكنا وذلك الممكن اخر على ملأه الفلاسفة في سلسلة
 العقول او كونه الممكن شرط في حدوث ممكن اخر في نقاله لا يمكن الاستناد الى الشئ اليه بل بالوسطة بهذا
 المعنى ضرورة ان الاستناد بسبب القرة والارادة فكون الاستناد بالوسطة الهم الا ان يقال المراد
 الوسطة الحادثة على ما تزعى الفلاسفة في صدور الحادث عن الموصوب وقد يقال المراد من الوسطة
 هو الاول واستلزام الحادث لا يتأتى على تقدير حدوث العالم بجمع اجزائه ضرورة ان تسلسل الحوادث
 يستلزم قدم المطلق على المنفصل ان شاء الله تعالى وكونه سلسلة معلولة قد تم فثبت
 اليه الحوادث قد يتوهم ان معنى استلزامه هو حدوث العالم بجمع اجزائه بعينه فيكون ذكره مع ذكره

في قوله تعالى

في قوله تعالى

مستغنى

مستغنى عنه وليس شئ لان استلزامه قد تم فثبت اليه الحوادث بحدوثه مع وجوده قد تم فثبت
 غير مستند اليه الحوادث فلا يستلزم حدوثه العالم بجمع اجزائه وان كان اثبات ان العالم
 حادث بجمع اجزائه يستلزمه وانه ممتنع فيه ولهذا لم يلتفت اليه صاحب الواقف وجعله
 مندرجا في اثبات حدوثه بكونه ذات الله تعالى وصفاته فان لم ينسب اليه قد تم فثبت علمه بان
 الانسب ان يقول فان لم ينسب اليه قد تم وانتهى بوسطة صفاته لا تنهاه في الجواب ان يقال
 المذكور في الدليل هو التسلسل في الحوادث الممكنة الغير القائمة بذاته فكما ان احتمال التسلسل في الحوادث
 القائمة بذاته تعالى فاشارة الى بطلان موقوله واعلم ان هذا الاستدلال انما يتم باحد الطريقتين الخ
 لان الكلام في قادية القدم الذي ينتهي اليه الحكم هذا انما يتم اذا كان اثبات الصانع بابطال الدور
 والتسلسل واما في الطرف الاخر فلا يتم ذلك الا باثبات القادية الا ان الشارح لما رجع جميع
 الطرق الى ابطال الدور والتسلسل قال ما قاله مع ان الثاني في كل من الاولين عيبا المقدم
 ممنوع فان المقدم في الاول عدم وجود الحادث الثاني في الحادث والغاية بينهما ظاهرة الهم
 الا ان يكون المراد من المنفى الانتفاء والمقدم في الثانية ان لا يكون مستندا والتالى عدم الاستناد
 والعدم المعنى الى الاستناد متعدي الهم الا ان يكون مصدرا من المجهول كما في مقدم الاول
 واعلم ان هذا الاستدلال الخ قاله الشريف رحمه الله في شرح الواقف المراد الاستدلال الذي اشار
 اليه بقوله وان ثبتت مقلت الخ ولعل هذا هو الاقرب الى الصواب مما فسر في هذا الكتاب لان الطريقة
 الرابعة في التقرير الاول لا يتم الا بالامر الاول اذ لو فرضنا تمام الطريق انما لا يلزم التخلي لجواز استناد
 الحادث الى الموصوب بحدوثه لا يتناهى قائم بذاته والمفهوم من قوله انما يتم باحد
 الطريقتين ان بكل واحد من الطريقتين بدون الاخر يتم المراد الهم الا ان يقال ان الطريق انما الرأى
 واشار اليه بقوله كما نعت الفلاسفة لا نقاله اذا فرضنا تمام الطريق الاول لا يلزم التخلي ايضا
 لجواز ان يكون الحوادث المتعاقبة الواردة على مادة قديمة شروطا لانا نقول قد اعتبر في الطريق
 الاول حدوث ما سوى ذات الله وصفاته تعالى فلا يتصوره مادة قديمة او حرة سرمدية فقام

والله الموفق لا نقول الا انواع العدم مع حدوث الجزئيات كغيرها السرى في تخصيص الحركة السرى
 الحادث الجزئيات بالاشتراط لا نقول الحركة ذات جهتين استمرارا وتجدد باعتبار استمرارها
 جازا استنادا الى العدم وباعتبار تجددها جازا كونها وسطحها في صدور الحوادث ولا كذلك سائر
 الانواع فان قلت ما السرى في تخصيص الحوادث المتعاقبة بصفاة تكافؤ الطرفين الاول ولم لا
 يكون ان يكون حوادث متعاقبة غير قائمة بذاته تكافؤا في صدور الحوادث عن موجب
 بل لزوم قلبي قلت الكلام فيما اذا كان يكون ذات الله كى وصفاة حادثة فلا يكون حوادث
 متعاقبة بدون ان يكون قائمة بذاته تكافؤا لان الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية يستلزم
 قدم المطلق فان كل نوع افراة متعاقبة غير متناهية فهو قدم على قدر في تحت الهمود و
 الصورة فلا يكون جميع ما يكون ذات الله كى وصفاة حادثة ضرورة ان نوع تلك الحوادث مما سوى
 ذات الله كى وصفاة مع انه غير حادث ولا يمكن حوادث متعاقبة الى غير النهاية بدون ان تستمر
 في امر كل لئلا يلزم قدم المطلق فيجب الاشتراط لكل حادث مسبقا باقترال الى نهاية وقد
 يثبت بطلان لانه الكلام على قدر استمرار الحوادث الى الواجب لان اثبات الصانع بابطال الله
 ويرد عليه ان استمرار الحوادث الى الواجب لا يمنع الله من حركات الافلاك عندهم غير متناهية
 مع انها متناهية الى الفكر وحيث ذكر على رايهم ان الانتهاء طول لا ينافي التسلسل عرضا في ان يكون
 تلك الحوادث المتسلسلة عرضا شروطا فلا محذور ويمكن ان يقال مع بقاء بقاء جريان
 به بان التطبيق فيما عدا زعم المتكلمين ووجه المناقشة فيه عدم تسليم ذلك الزعم على راي
 الحكيم ولا يخفى ان هذا ليس بشئ لان هذه المناقشة وارودة على ما هو اصل البطلان ايضا و
 الاول ان معنى الاستدلال ايضا في هذه الوجوه بطلان التسلسل بناء على ثبوت الصانع ويرد عليه
 ان هذا غير تام لان بطلان نوع من التسلسل لا يستلزم بطلان سائر الانواع من التسلسل فلا بد
 من التعرض لبطلان جميع الانواع اعني التسلسل في العلل والمعلولات والتسلسل في كل حادث مسبقا
 باقترال وقوع التعرض لهذه النوعية في العدم في البطلان او بوسط قدم فيلزم قدم

وتعود الاولى

العالم

العالم يريد عليه يجوز ان يكون الوسط العدم مختارا وجوابه انه فان الكلام في تأثير الواجب العالم
 بطريق الوجوب بواسطة الوسط العدم نعم يجوز ان يقال لا يلزم تأثير الموجب في العالم كله
 بل يجوز ان يكون موثرا في قدم مختار وكونه موثرا في الباقي ولا يجوز ان يكون هذا من جملة
 المناقشة على قواعد الفلسفة اذ ليس وجود قدم مختار متوسط من قاعدتهم بل امر اخر
 فننقل الكلام الى اختصاصه الى وبهذا يدفع ما يتوهم من انه لم لا يجوز ان يكون المخصص هو الصور
 النوعية المختلفة او الامزجة الخاصة لكل واحد واحد لزم من ارتقاها ارتفاع العالم
 الى يريد عليه حصول اللازم في نفسه من عدم حصوله مع المزموم من عدمه فلا يلزم من جواز ارتفاع
 الاول جواز ارتفاع الثاني فيجوز ان يكون الاول ممكنا واكتفالا ومن ههنا نفهم انه لا يلزم من امتناع
 العدم وجوب الوجود كما يلزم العكس ونسبة الموجب الى اجزاء البسيط الى رد لئلا يتساوى
 اذ يجوز ان يكون للمعارفات اجتماع مخصوص يقتضي تلك الخصوصية اثر مخصوصا اما السنة
 الاولى فلما لا يخفى على المتأمل الواقع على قواعد الفلسفة اما الاولى واكتفالا فلما من ان استناد
 الحوادث الى الواجب لا ينافي التسلسل العرضي واما الثالث فلانه يجوز تسلسل الخصائص
 بهذا المعنى واما الرابع فلجواز ان يكون موحد العالم فلكونه موجبا للعالم بواسطة حوادث متسلسلة
 فخطا بقدار ارتفاع العالم جازا ارتفاع الموجب الشرط وارتفاع المجموع لكونه با ارتفاع
 الشرط كما ان العلم اذا كانت مختارا يلزم من جواز روال العلل روال العلم اعني الزمت مع
 الاختيار ما لا ينقطع تعلق اختياره مثلا مع ما ذكرنا فيما سبق من الايراد واما الخامس فلان
 واما السادس فكذلك الخامس واما الثانية فلجواز ان يكون حدوث تعلق العدة لزمانها من
 غير ارادة يريد عليه ان يلزم قدم التعلق من ضرورة قدم العدة والارادة المستلزمة بقاءها
 التعلق ولعل زيادة العلل لزمانها التلكت ان شاء ان لا يوجد شئ لم يوجد الى الاول
 وهو الاول في وجود اسناد العدم الى مشية القادر وهو يقتضي حدوث ان لا يكون عدم العالم
 اذ ليا ان كان الفعل اول به من الشرط لزم استحالة الوجود وقد عجب باننا لا نعلم بطلان اللازم

شك الخا الثاني بوجوب

يشاء مع الايجاب بل من دليل اخر اشار اليه بقوله وعند الخلافة الحتم ان صاحب المعبر
 وكرر في الجواب عن الاشكال الصعب بان كل حال حصل شئ من علة فان سلك العلة وذكر الكمال
 اول فاذا كان معلول المبدأ الاول حكما عاما فلا يكون المبدأ الاول كذا كذا اول وهو مردود
 لانهم يتناولون مباشرة العلة انه ليس اذا اوجبت العلة امر او وجه ان يكون تلك العلة صورة
 بل الامر فالحركة متحق ولا يتحقق والشئ يتوعد القطار ولا يتوعد بل المبادئ الفارقة
 هي الاسباب لوجود الجواهر والاعراض مع انها ليست جواهر ولا اعراض بل هي المعنى الذي
 حصل للمعقول فاذا المجرى سواء وحد في العقل وفي الخارج يلزمه ان كان مصاحبة المعقول
 فان قلت اللازم مناسب ان كان مصاحبة العاقل فالتمسب غير تام قلت معنى كلامه والله اعلم انه
 اذا صح ان كان المعقولة يلزمه ان كان مصاحبة المعقول اخر فان كل ما كان ان عقله ان كان عقل
 مع غيره وذلك لان الصور العقلية غير متعاضدة كالصور الخارجية بل متعاونة فاثبات مصاحبة
 للعاقل كان هي الاصل فالتقريب لا يقال غاية ما في الباب انه يلزم المصاحبة للمعقول الا ان اللازم
 مصاحبة المعقول للمعقول اخر لا مصاحبة العاقل للمعقول والمطلوب ذكر لانا نقول قولهم
 مصاحبة المجرى للمعقول ولا نغني بالعلم الا ذكر بمعنى عدم عينه فقل يرد عليه ما رتب في
 الوجه الاول من ان العلم هو المصاحبة وهي لا يتصور الا بين الشئ وفيه كلام سيال
 كونه اجتماعا للثلاث في بحث وهو ان العلم لا يتصور الا في اجتماع فان السجود هو ان
 يجمع الثلاثة في محل واحد ولم يلزم ذلك لاجب ان يكون لازما بيننا لا يقال اللازم الغير البتة
 لا يتصور بالعلم الى الواجب اذ لا يتصف علمه بالاكسب لانا نقول الاعتراض عا قوله
 لان العلم بالشئ يستلزم ان هو كلية لا تختص الواجب واعلم ان الوجه الثاني على تقدير تمام
 انما يدل على العلم بالكمالات الداخلية تحت الوجود واما الممتنع والمكن الغير الموجود فليس بعلو
 له حتى يلزم علم واجيب بان الكلام في العلم التام اعني العلم بالشئ بانه في نفسه الح
 فان قلت العلم بالشئ بانه في نفسه لا يرفع الابرار بالانزاع الغير البتة لانا وان فرضنا العلم

بما لا يعلم ذاته
 في قوله ما لا يعلم ذاته
 في قوله ما لا يعلم ذاته
 في قوله ما لا يعلم ذاته

بما لا يعلم ذاته
 في قوله ما لا يعلم ذاته
 في قوله ما لا يعلم ذاته
 في قوله ما لا يعلم ذاته

بما لا يعلم ذاته
 في قوله ما لا يعلم ذاته
 في قوله ما لا يعلم ذاته
 في قوله ما لا يعلم ذاته

التام بالشئ بانه في نفسه كمن لم يعلم الواسطة لم يمكن لنا الجزم باللازم قلت الواسطة داخلية
 في قوله ما لا يعلم ذاته من غير نظر الى امر خارج لان الواسطة من احوالهم
 فستروا بما يعرفون بقوله لانه الح فلا يصل في الواحد الحقيقي الح قيل تقييد الواحد بالحق لا يغير
 وذكر لان الشئ لا يعلم نفسه سواء كان واحدا حقيقيا او اعتباريا فقل انما قيد لانه سهل في البيان
 والحق ان الواحد الاعتباري لا كان له وضع بالاعتبار كما ثبت له كثره بحسب الحقيقة والا لا يكون
 واحدا بالاعتبار فلا يكون الدليل كما يلاحظ الى الجواب ما لا ولعل مطلع نظر المستدل من ذلك التقييد
 الاية الى جواب النقص بعلمنا بانفسنا وسعلم انه لا ينفع فلانه يوجب كثره في الذات الح
 قيل هذا الدليل ينفي العلم بالاشياء لا العلم بشئ واحد وهم ينفونه ايضا اللهم الا ان يراوه من الكثرة
 ما فوق الواحد وهو حاصل بالنظر الى شئ واحد ايضا ضرورة انه مع ذاته متوحد ولا خفاء
 في ان صور الاشياء المختلفة فيلزم الح الظاهر ان هذا عاقد ان يكون العلم صورة مساوية
 الح واما على تقدير الارتسام فلا واما اللازم كثره الارتسام لا كثره الصور ولكن ان يقال ان من قال
 بان العلم عبارة عن ارتسام صورة مساوية للعلوم فعنوه الصورة ايضا فانه يلزم ان الحاصل لثلاث
 الصورة وانفعال النفس منها بالقبول فيلزم كثره الصور ايضا بعد تسليم لزوم التغير على
 تقدير كون العلم صفة ذات اضافية ان يوجد تغاير بين العلم والعلوم ولا يلزمه التغير من العالم
 والعلوم الح وما قال من ان العلم كما يقتضي نسبة بين العلم والعلوم كذا يقتضي نسبة بين العالم و
 العلوم فردوه لانه ما له نسبة العلوم الى العالم نسبة علمه اليه وهذا ما يقال من ان النسبة
 بين العالم والعلوم معتبر بالعرض نعم تفسير العلم بانه صفة يوجب نيزا يستدعي الاضافة و
 النسبة بين العالم والعلوم بالذات لا بالعرض لان التميز نسبة بين العالم والعلوم لا بين العلم
 والعلوم وثانيا بان علمه ليس الاطلاقا الح فالجواب الاول ناظر الى تسكم في نفي علمه بذاته
 واكتفى الى تسكم في نفي علمه بغيره وهو لا يستلزم احتياج الواجب الح قيل علمه بغيره ان
 يكون الثاني من موجبا المحض في بعضه ووه البعض ويرد عليه ان الذي يصلح ان يكون محضاً

بما لا يعلم ذاته
 في قوله ما لا يعلم ذاته
 في قوله ما لا يعلم ذاته
 في قوله ما لا يعلم ذاته

بما لا يعلم ذاته
 في قوله ما لا يعلم ذاته
 في قوله ما لا يعلم ذاته
 في قوله ما لا يعلم ذاته

بما لا يعلم ذاته
 في قوله ما لا يعلم ذاته
 في قوله ما لا يعلم ذاته
 في قوله ما لا يعلم ذاته

هو لا راد ولا غير جائز هنا ولا يلزم صدق العلم وقد اختلفنا في ذلك
 والعنى المطلق يرد عليه ان المتناهي لوجوب الزن هو الاستغناء في وجوده عن غيره الاحتياج
 فيه والاحتياج الى المحقق في عالميته لا يقتضيه احتياجه في وجوده واما القول بان الاربعة لما
 يستغنى في وجوده ان يستغنى عن تواجده من ذلك فخطا في تطبيقه بالباحث العلمية واما
 يصح على مذهب ارسطو وهو ان الاعتبار في الاربعة الاخرى بالاول والاقلع لانه يقتضي
 ذاته فاما لاكتفى بمجرد وجود المتغنى بل لا بد من ارتفاع المانع ايضا فلم لا يجوز ان يكون هناك
 مانع والجواب انه لا يتصور المانع لمقتضى ذات الواجب او الامكان في مقابلة الوجوب معقول
 مغلوب وممانعة واجبة اخر مرصود لانه البحث على تقدير التوحيد مع انه يستلزم العجز المتناهي
 للالوهية ولان الخلو عن العلم الجائز عليه الى قوله ولانه لا يتصور بالحوادث الى محصلها
 ان كان العلم جائزا عليه فكذلك ان حصل بالفعل اذ لو بقي ممكن الحصول يلزم المنقوص والجهل
 ولو حصل فيما لا يزال يلزم جواز الاتصاف بالحوادث والجواب ان العلم صفة واحدة
 الجواب عن اصل تسكم ومحمولة تسليم التعدد والتمسك الا انه ليس تسكلا محالا اذا
 ليس في الموجودات العينية كما ان محمول لا يقال انكار التعدد الذي يمتنع عليه التسلسل
 فان قلت لما كان العلم صفة ذات تعلق فغند وجوده علم توجد صفة ذات تعلق فلو جاز العلم
 لهذا العلم توجد صفة اخرى ذات تعلق فتدبر وجود الامور الموجودة العينية قلت علم صفة
 ذات تعلق وعلم بهذا العلم ليس صفة اخرى ذات تعلق بل هذه الصفة باعتبار عروص
 تعلق اخر واليه اشارة بقوله صفة واحدة لما تعلقته الى ولا يلزم من كونه اعتبارا اعتقليا
 الى الطائفة لاجابة الى هذا الكلام لانه لا يلزم من كون تعلقاته الصفة امرا اعتباريا يكون الصفة
 كذلك واما يلزم ان لو كان التعلق ما خذ في ماهية ومعلوم ان التعلق امر خارج لازم
 على ان مغيرة العلم الى اشارة الى جواب اخر عن الامسك بانكار التعدد الحقيقي وان امسك جعله
 جوابا عما ذكر في قوله لانا نقول وذلك لانه ان اراد ان الصورة المساوية لاجد المتغايرين تغاير

الصورة الاخرى للمتغايرين الاخر تغاير بالذات ثم كما في العلم بالعلم فالصورة العامة بالنفس من حيث
 ذاتها معلومة ومن حيث قيامها بالنفس علم وان اراد المتغايرة ولو بالاعتبار لنسب الا انه لا يلزم
 التسلسل الى الان لما كان عرض الجيب بقوله لا يقال انكار التعدد مطلقا اطلبه بان لا يمنع
 لانكاره بشرة من غير شبهة ولو كان غرضه انكار التعدد الحقيقي وانما لا اعتبار الى ان
 ذكر محموله قوله والجواب ان العلم الى وهذا اندفع الاستدلال بهذا الاشكال الى معنى الاستدلال
 على ان العلم بالشيء يستلزم ان كان علمه به فيلزم جواز العلم بالعلم وهو متنع كما مر واعترض
 بانه اذا كان الى معنى الكلام في غير المتشابه فان كان معلوما فلا بد من التميز وان لم يكن معلوما لم يفد
 الجواب وقد جاب بان يميز العلوم انما هو عند ملاحظة الغير والشعور به فحيث
 لا غير الى هذا جواب عن الاشكال على معلومية الكمال وما خذ ما فهم المتأخرين من ان العلم
 التفصيلي العلم بالشيء مع العلم بالامتيان عن غيره والعالم الاجمالي العلم بالشيء مع الغفلة عما يتناو
 ولا خفي صفة لما تحققت مع ان العلم صفة توجب تميزا ولانه لو لم يميز عن غيره لم يكن هو
 بالمعلومية اولى من غيره ويمكن ان يقال العلم صفة توجب تميزا فيما اذا كان قابلا للتمييز لا
 مطلقا الا بغير ان الارادة صفة توجب تخصيص احد طرفي التعدد بالوقوع او الامكان المتعلق
 مقدورا فان الارادة يتعلق بالتعدد وغيره ولهذا جاز ارادة الحيوة والموت وحال تعلق الارادة
 بالارادة واكرهه وان يقال ما ذكرتم مسلم اذا كان هناك غير فانه لو لم يميز عن ذلك الغير لم يكن
 هو بالمعلومية اولى وما صحت لا غير فلا يلزم التميز هناك فان التميز فرع وجود الغير على ان
 التميز وجود الغير على ملاحظة الغير يلزم من العلم بشي واحد العلم بامور غير متشابهة لان ملاحظة
 الغير ايضا علم ولا بد في العلم من التميز الى التميز الان يقال التميز يقتضي ملاحظة الغير في التميز بالذات
 وبعبارة اخرى العلم يقتضي التميز فيما علم بالذات لا فيما علم بالنبع وملاحظة الغير من هذا القبيل
 وفي عبارة الملاحظة اشارة اليه وما نقل من المأخذ المذكور فليس امرا يعتد به او ليس فكل
 اختلافا في نفس العلم بالشيء بل هو باعتبار انضمام علم اخر وعدم انضمام اليه وكما يعتبر العلم بالشيء

وغيره من عوارض الجسم

بأنه لا يمكن اعتبار انقسام علم اخر وعدم انقسام اليه واعتبر العلم بالشيء مع العلم بالامتنان ومع
 عدم يمكن ان اعتبر مع العلم بالشيء لازم او ملزوم له ومع عدمه وكما صوروا الاعراض فانها
 متغيرة وان لم يكن مستلزما لغيره عليهم انهم يقولون ان الصورة تحتاج الى الوجود في الشكل فيعلم
 من ان الصورة لها شكل اللهم الا ان يقال المراد الصورة النوعية او شكل الصورة عبارة عن
 متار متناهية وذلك لان الشكل من عوارض المعدل والجسم فلذلك رقة ابو الحسين المبرور
 لوجوه فان قلت تفصيل رد الى الحسين كون العلم تعلما بين العالم والمعلم غير بل يتم الرد
 على تقرير كون العلم صورة مطابقة لاهية المعلم ولهذا ذكره الشارح في تقرير الرد كما حيث قال
 او الصورة المطابقة له الح فقلت وجه التحصيل انه لا كان المجيب بهذا الوجه هو الكثير من المعتزلة
 اراد الرد عليهم بناء على اصلهم واليه اشار بقوله عما يراه الجمهور من المعتزلة ولما كان الرد
 غير مختص بذلك التقرير في نفس الامر لشارف انشاء التقرير الى اتجاه الرد على تقرير كون العلم
 صورة مطابقة وان لم يكن ذلك مذهب المتكلمين لان معنى ذلك على الوجود الذهني وثانيا
 ان متعلق العلم الاول هو انه سيدخل في جميع بين الوجهية المذكورة في المواقف الاول ان حقيقة
 انه سيقع غير حقيقة انه وقع وان شرط سيقع هو عدم الوقوع وشرط العلم بان وقع
 هو الوقوع فتقوله ولا خلاف ان ظاهر التقرير الاول كما ان قوله وكذا المشروط باظهار التقرير
 كما ان في هذا التقرير لشعار بان اشتراط الوقوع واللاوقوع لتعليق انما هو باعتبار
 اشتراط دخل وسيرخل بهما لا باعتبار الذات كما يوهم عبارة المواقف لا يتقيد في قدم
 الذات فان قلت الغلاسة لا يقولون ان تغير من العلم بوجبه تغير الذات بل يقولون بان حالة
 التغير في ذاته وصفاته على انهم لا يقولون بالصفات الزائدة حتى يلزم تغيرها او بوجبه تغيرها
 تغير الذات قلت هم وان لم يقولوا بصحة موجودات رابدة الا انهم يزعمون ان هذه احوال ثابتة
 مستمرة بحيث يوجب ذاته اتصافه بها لا ولا وبذلك القدر فاما معنى الذي ارادوا فلو تغير مثل
 هذه الحالة يلزم التغير في الذات لان تغير الموجب يستلزم تغير الموجب وكذا تصور

لا يبين احواله مع العلم

الجزئيات الحادثة الخ المفهوم من هذا الكلام انه لا يعلم الاشياء قبل حدوثها على وجه جزئي
 ومعلوم ان العلم الكلي لا يكون في حصول الامر الخا بحت كما سن في مبادي الافعال اللهم الا ان يلتزم
 ما ذهب اليه الحكماء فانهم ذهبوا الى ان علم البارئ وارادة كليان مع اتقائهم على انهما المبدأ
 لوجود الممكنات الا ان لهم ان يقولوا ان العيني العام قد يخص القوابل ويمكن ان يقال
 ما ذكره انما هو في مبادي الافعال الاختيارية وهما صور الجزئيات الحادثة بطريق
 الاجاب على ما اشار اليه بقوله مع كونها مستندة الى القديم بطريق الاجاب واما ما اعترض
 بعض الافاضل من انه لا يمكن تصور المعدوم قبل وجوده بما وجه جزئي وغير واراد ان لا يلزم
 تصور عاوجه لا يمكن صفة عا غير ذلك الجزئي المعروض في نفس الامر وهذا يمكن قبل الوجود
 فانه يمكن معرفة الشيء كية حيث يكون مخفيا في الخارج في شخص وان لم يكن جزئيا متطابقا بغير
 منع نفس تصور من وقوع الشئ فيه خلافا الى خلاف الارادة وذلك لانه لا كان شأنها
 التحصيل والترحيل الخ لم يكن نسبته الى الطرفين على السوية وهذا كلام سيأتي ان شاء الله
 لم يتبين قدمها وزيادتها على الذات مثل ما في العلم والعزرة ما ملكان وجهها عالماني
 جميع الصفات لا اختصاص له بالعلم والعزرة ولعله انما قصدها ولم يقل بمثل ما في الصفات
 لانها هما السابقتان على الارادة ولوم جزئيتها بطريق الاخر في الوقت الاخر لزم
 نفي العزرة والاختيار واذا كانت على السواء فتعلقها الخ فان قيل لا يلزم من جواز التعلق
 بالطرف الاخر تساوي قلنا لا قائل بالفصل او نقول بمثل ما قالوا في الامكان بانه لا يجوز رجاء
 احد الطرفين الخ والجواب انما يتعلق بالمراد لذاتها ولا يلزم قدم الاثر وانما في كثر في
 الموجب لانه يجوز ان يتعلق الاحاد في ذلك الوقت دون غيره بلا سبب يخص ذلك الوقت
 فان ضرورة العقل على الفرق من العاود المختار وبين العلم الموجبة الاية ان كل احد يعرف
 بين كونه الانسان مختارا في قيامه وعوده وكونه مجريا بطبيعة ولكن قد مر غير مرة
 ان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار اورد عليه ان هذا انما يصح في العزرة بمعنى ان شاء فعل

المحت الاراد

وان لم يشار لم يفعل وجوابه ما قررنا في شرح الفقه الكبير فليطالع عنه وعند وقوع
 المراد يزول تعلوق الحادث فان قلت ما تقول اذا كان تعلق الارادة في الازل بالوجود فيما
 لا يزال على ما يذهب اليه بعضهم قلت ان التعلق امر ازل لا قدم وجوز زوال الازل وان لم يجر
 زوال القدم الآتية برود عليه ان جواز زوال الازل انما يكون فيما لا يستند الى الموجب
 كمال اعدام الازلية واما تعلق الارادة الازل فلا نزاع في انه مستند الى الذات الموجب
 مرفوع ما عرفت من المبحث السابق وهو المبحث الثالث وهو ما نقل فيه من بعض
 المعتزلة من ان علم البارئ بابا العالم معدوم سيوجد لا يزول قطعا فتبقر الثالث
 ان متعلق ارادة امان يكون الحيز عليه ان هذا واراد على تكرير الارادة ايضا وذكر لانه
 ممكن ان يقال ان متعلق الذات امان يكون اولي الحيز والجواب عنه انه فان التزم العيب انما يلزم
 من كونه قاعلا بالقصور والافتقار فان فعل المختار يكون الاولوية بحيث واما الموجب فلا
 يمكن ذكر فيه فيلزم افتقار في صفاته وكالاته الى الغير برود عليه اذ قد مر في بحث الصفات
 ان الغير اذا كان من اثر الذات لا يلزم الاستكمال المحجوب الجواب ما مر هناك فليكن بالمراجعة
 اليه وبطلان ضروري الحيز فيه تأمل لان معنى القيام بالغير عندهم هو التبعية في التحيز
 واذا ليس في الواجب حيز فلا معنى لقيام الصفة به بهذا المعنى والممكن قائم بغير كالات قائم
 بنفسه بمعنى عدم تبعية الغير في الحيز الا ان هذا غير مفيد لانه وان لم يوجد القيام بالغير بهذا المعنى
 فلا نزاع لقيام بالغير بمعنى الاختصاص الناعت وهذا المعنى هو المعبر في صفات الله تعالى على
 ما مر من انه لا يشارة فيلزم كونه تعالى محلا لحوادث وهم كانوا قد هربوا عنه للاطباء على
 ان صفات البارئ تعالى ليس من قبيلة الاعراض لهذا القول منهم انما هو على تقدير قدم الصفات
 والافعال بتدريج حروثها انكار عرضيتها غلط محض يؤيده ما مر في المبحث الثاني من مباحث التنزيه
 حيث قال ومن ههنا لا يجعلوه الصفات القائمة الحيز وشاهد بينه لانه لا يلزم من امتداد لاية
 الموضوع استدلالية الحكم لجواز ان يكون الاطراف كسبية والحكم بدورها ولا خفاء

مورد وجودها

على تقدير حدوث الصفات
 الكار عرضها لغو

في ان هذا موافقة للفلاسفة الخرق لقوله ارادة الفعل عليه وقوله وفي الفقه للنصوص الدالة
 الخرق لقوله غير مكره ولا ساء لان كونه تعالى غير مكره ولا ساء لانه محقق بشئ وكونه تعالى
 وقوله وان قد امر العباد بظاهر قوله ولعقل غيره هو الامر به فالاية الاولى تدل على ان ارادة
 متعلقة بشئ وكونه تعالى والثانية تدل على انها في وقت وكون وقت والثالثة على انه قد
 امر العباد بما يشاء منهم كايان الكافر فانه مأثور كنه غير مراد ولا فرق بين
 المشية والارادة الا عند الكراهة اشارة الى جواب وظل مقدر وهو ان قوله ولو شاء
 لانت من في الارض لا يدل على بطلان تفسير الارادة لفعل غيره بالامر به لانهم قالوا ولكن في الارادة
 لان المشية في ان يكون بين المشية والارادة فرق وتقرر الجواب ظاهر حيث جعلوا
 المشية صفة واحدة اذلية الح لانه قاله صرح الشارح في شرح العقائد النسفية ان الكرامة
 ذهبوا الى ان قد قدم الصفات فكيف يصح جعل المشية صفة اذلية لانا نقول المراد في قدم
 جميع الصفات لان في واحد هذا القول كفي بيان صعوبة المقام الذي قصد هنا
 لانه انما فسر كذا ارادة الله تعالى لا يقال خصوص المعرف لا يفيد في تحصيل المعرف فان العرف
 عليه والالاحاجة الى اشتراط مساواة المعرف للمعروف لانا نقول مراده ان في المعرف قدرا
 مختص وهو صميم كونه والمعنى ارادة الله كونه الواجب غير مكره ولا يخصصه وهو صميم
 ساء وقد جابه عن اصل الاعتراض بان المراد كونه غير مكره ولا ساء في احواله الاختيارية
 وانت جازي بان الاعتراض باق باين عدم المغلوبة في الفعل الاختياري امر سلبى يصرف
 بعدم الفعل فيتناول الحاد ايضا لو كان غير الداعي كان للفاعل شعور به بغير شعور
 كانه ارادة التي تزج الفعل بالوقوع غير الداعي كان للفاعل شعور به ايضا كونه
 فعلا اختياريا لكان لا شعور عند الفعل او التركة بمنزلة شعور الداعي ولو كان هناك فعل
 اختياريا آخر غير الداعي لشعرناه ضرورة ان الفعل الاختياري شعوري ثم لا نسلم
 انه لا شعور لنا بمنزلة شعورنا من اننا لا نستغنى عنه لما مر من اننا لا نستغنى عنه فلا اختياريا

بدليل قوله ثم لا شئ خلفه ثم اشارة الى هذا المعنى ان ذكره مع اندفاعه مما سبق من دفع
 بهذا ايضا منبته عن الداعي او غير منبته الى اما المنبته فظاهر واما غير المنبته
 فكما في ارادة الحيوانات الختم ولهذا قلوا في تعريف الحيوان انه جسم نام حركته بالارادة
 وهذه الارادة المأخوذة في تعريف الحيوان ليس معنى العلم لما ذكرنا والاعتقاد به اذ لا علم للحيوان
 العجم ولا اعتقاد وانما لها الادراك الحسي فقط وكذا است معنى الحالة الميلانية المنبته
 عن الداعية بل معنى الحالة الميلانية الى الفعل او التركة من غير انبعاش من الداعي وقد
 مر هذا في بحث الكين كنه لا يمكن التكرار ولا تاويله واما تاويل الاشاعة السمع
 والبحر بالعلم بالسمع والمبصرات فغير قاصح فيه لان المراد من عدم المكان التأويل
 هذا انه لا يمكن تاويل كلام الكتاب والسنة حيث لا يثبت فيه اطلاق انه حسي سمع بصير
 وهذا التقرير لا يحتاج الى بيان المات الظاهر ان المراد من التقرير هو ما ذكره بقوله
 وعلى الكلام بانها صفات كمال قطعاً الى قوله لكن لا بد من بيان ان الحيوة في الغالب انما تقتضي الى
 ناظر الى قوله في حق من يصح اتصافه بها وان كان متجهاً الى صفات التقرير السابق وهو ما اشار
 اليه بقوله وعلى السمع والبحر الى فان معنى ذكر التقرير يحتاج الى ذكر البيان كما ان كبر هذا
 التقرير يحتاج اليه واما الاعتراض بأنه لا سبيل الى التحالة النقص والافه الى الظاهر انه
 قصير الرق على صاحب المواقف الا انه مردود بل لم يقل ان لا سبيل الى ما ذكره سوى
 الاجماع بل قال ان العمدة في ذكره هو الاجماع وهو ظاهر لمن يرجع الى كتابه مع ما في كل واحد
 من محال المناقشة وقد مر مثله في بحث العقدة في قوله التاثير الى لا يقال المفهوم من المتن
 ان محال المناقشة انما هو في البعض لا في الكل والمستفاد من الشرح خلافه لاننا نقول كلام
 الشرح ناظر الى مطلق الجملة لا الى الجملة المذكورة هنا على ما هو سبب المتن على هذا لا يلزم
 بثبوت الصفة الزائدة فضلاً عن تعدد لا يقال الا ان من هذا المعنى كون حيوة حيث يعلم
 بعد عدم زيادة صفة الحيوة لا عدم بثبوت زيادة صفة مطلقاً حتى يترتب عليه قوله فضلاً

وسببه الادراك الحسي على ما
 اصطلح عليه بعض الجدل ههنا

البحث في الحيوان

رتبة في المواقف

وعند الفلاسفة

عن تعددنا لاننا نقول عدم زيادة العلم والعقدة معلوم مما سبق فلو كان الحيوة ايضا غير اريد
 على الذات لم تثبت صفة زائدة فضلاً عن تعددنا واتفق كلهم على ان الصفة الزائدة على
 الذات الى فان قلت كين يصح هذا فان اكثرهم ذهبوا الى ان كون سمياً بصيراً غير كونه عالماً
 وان اريد اتحاق الكلام من العقدة والحكماء فغير صحيح ايضاً لان جمهور المعتزلة على انها صفتان
 زائدتان قلت لا يلزم من كونها زائدتين على صفة العلم كونها كذلك بالنسبة الى الذات بل وان
 تكونا مضافتين للعلم ولا تكونا زائدتين على الذات الا ترى ان كلام من مؤيد صفات مغاير
 للاخرى فليست زائدة على الذات فاوله على وجوب وصفه حكم السمع والبحر الى المراد
 بما دله على وجوب وصفه حكم السمع والبحر الى هو الدليل العقلي الدال على وجوب وصفها
 حكمها وهو ما ذكره امام الحرمين من طريق السبب والتقسيم الا انه لا حاجة الى قوله اذ كل
 ادراك يعقبه ضراح او ليس طريقة الامام ان صد السمع والبحر نقص وافه الى وهو ان
 عدم العلم الى قوله نقص واتفاق باضداد الكلام لا يقال عدم العلم ليس ضد الكلام بل عدم
 ملكة له لاننا نقول المراد من الضد في اصطلاح المتكلمين المتنافي والاعتراض والجواب
 هنا كما مر في السمع والبحر والمراد به ما ذكره هنا كقولنا واما الاعتراض بأنه لا سبيل الى التحالة
 النقص والافه على البارى تعالى مع جوابه المذكور ولا يعجز عنه على النقص المذكور بل اعني النقص
 بمثل الماشي والحس الوجه الا ان اطلاق الاعتراض والجواب لا يلزم ما ذكرنا وان كان الانسب
 تقديم على قوله وان نقض على كونه الى بل صفة اذلية قيل كونه صفة اذلية مع كونه مولوداً
 وضعياً للعبارات ينافي السخ ضرورة انه بيان تغيير وعدم لا تغيير والجواب عنه ط فان
 السخ ما انشأه بالنسبة اليه تعالى ومعناه ما انشأه من السكين بوجبه ولا يضر فيه
 فاذا اعتبرنا بالعربية الى قوله كما اذا ذكر الله تعالى باسمه متعدي ففهم منه ان الكلام
 النفس هو المدلول الوضعي لا الفاظ الا انه لا نزاع في ان ذكر انواع مختلفة واجناس معادية
 واكثرها معان حادثة فالاولى ان يقال المراد بالتعبير عن المعنى النفس هو التعبير بالانواع المتو

حاشية

بحث الكلام

فلا يصح قوله واتفاق
 باضداد الكلام منه

۱۷
 ۱۸
 ۱۹
 ۲۰
 ۲۱
 ۲۲
 ۲۳
 ۲۴
 ۲۵
 ۲۶
 ۲۷
 ۲۸
 ۲۹
 ۳۰
 ۳۱
 ۳۲
 ۳۳
 ۳۴
 ۳۵
 ۳۶
 ۳۷
 ۳۸
 ۳۹
 ۴۰
 ۴۱
 ۴۲
 ۴۳
 ۴۴
 ۴۵
 ۴۶
 ۴۷
 ۴۸
 ۴۹
 ۵۰
 ۵۱
 ۵۲
 ۵۳
 ۵۴
 ۵۵
 ۵۶
 ۵۷
 ۵۸
 ۵۹
 ۶۰
 ۶۱
 ۶۲
 ۶۳
 ۶۴
 ۶۵
 ۶۶
 ۶۷
 ۶۸
 ۶۹
 ۷۰
 ۷۱
 ۷۲
 ۷۳
 ۷۴
 ۷۵
 ۷۶
 ۷۷
 ۷۸
 ۷۹
 ۸۰
 ۸۱
 ۸۲
 ۸۳
 ۸۴
 ۸۵
 ۸۶
 ۸۷
 ۸۸
 ۸۹
 ۹۰
 ۹۱
 ۹۲
 ۹۳
 ۹۴
 ۹۵
 ۹۶
 ۹۷
 ۹۸
 ۹۹
 ۱۰۰

قال مولانا جلال الدين
الدواسي اقول ما بالهم
لم يقولوا بقدم الكاتب
والمجلد

کامیتا
بتی

عظمتهم

والمنع جميعا الخ فان قلت المعنوم من هذا الكلام ان يكون لفظ القرآن الذي هو على
وزن فعلان قدما ضرورة ان اسم النظم والمنع هو ذاك وايضا يلزم كون الخاتمة قائلين
بالكلام النفس ضرورة ان القرآن الذي هو اسم للنظم والمنع اذا كان قريبا لانه المنع الذي
هو القرآن قدما قلت المراد ان القرآن الذي هو عبارة عن النظم باعتبار المنع الخ
لا عن كل من النظم والمنع على ما نفهم من ظاهر مذهب ابي صيفيه رحمه الله بناء على الجويني
القرأة بالفارسية في الصلوة واما عن انك فلان الكلام في النظم من الحروف المسبوقة
قبل عليه هذا لا يغير الخاتمة لانهم يعترفون ان الكلام في النظم من الحروف المسبوقة
الا انهم يزعمون انه لا يلزم كون النظم من الحروف مرتب الاجزاء وذكرهم القاييم بنفس
الحق فظاهر التمثيل الحروف الغير المرتب الاجزاء والجواب ان محصل الكلام في جواب
الخاتمة دعوى الضرورة في ان النظم من الحروف المسبوقة مرتب الاجزاء يمنع
البرهان والمراد من قوله واما انك هو بيان ان السند محمودة فان توجيه كلام الخاتمة
هكذا لان ان النظم من الحروف مرتب فلم لا يجوز ان يكون من قبيل العام بنفسه الخاف
وتلخيص انكم ان اردتم من النظم من الحروف المفوظة فترتبة ضرورية وان اردتم
الصورة المرسومة في الخيال فليس كلاما فيه وترك لفظه المسبوقة في كلام الخاتمة
وذكرنا في تقرير الجواب اشارة الى ما ذكرنا وبمقتضى النظم مصوله في نفس السامع
يجوز على موجبه فيه اشارة الى الفرق بين كلام النفس والعلم والارادة وذلك لان هذا
المنع غير معتبر في العلم والارادة وهو ما تؤذي كلام صاحب النعمان حيث قال ان
فقد التماثل معتبر في كلام النفس بخلاف العلم والارادة فان قلت المعنوم من الجريان
على الموجب ان في كلام النفس اجبا با ولا يتم الا في الامر والنهي قلت المراد من الجريان
على الموجب الجريان على وقوع مولوده اجبا بالامر او غيره واستدله القوم الى قوله
قد حترز عما لا يعلم بل يعلم خلافه فان قلت الارز من هذا الكلام على تقدير التمام مغايرة

والثانی

والمعنى

النظام النفس للعالم اليقيني لا للعالم المطلق أو كذا في حدود الاخبار لا بد ان يحصل في
 ذهنه صورة ما خبر به على انه لا يتم في شأنه شي وقيل الغائب على الشاهد لا ينفذ
 قلت لما كان النفس مولودا للوقت فالذي يصلح ان يكون مولودا للكلام الاخبار لا بد ان
 يكون على تصريحا لا تصوريا ففي المثال المعزوب اذا كان على ما خلافا لا يمكن ان يحصل له
 صورة من التصورات على ان المقصود وفيه المعزلة القائلين بان الكلام النفس في الواجب
 ليس الا على فغاية الكلام النفس للعالم اليقيني عين المطلوب وقيل الغائب على الشاهد
 يغير الالزام على الخصم لقولهم به مع ان المقصود مجرد اثبات الكلام النفس لا الاثبات
 للواجب كما اذ ذكرنا نقل ما الانبياء متواترا بل انما هو مجرد اظهار ما رتبها
 واما صحتها ونزولها ففعل يغير سببا لا اعتقاد المخاطب علم المكلم بالخبر الى لا يقال
 ارادة فعل يغير سببا لا اعتقاد المخاطب الى تصور فما اذا لم يكن للمكلم علم بان يريد
 فعلا يغير سببا لا اعتقاد المخاطب علم المكلم وان لم يكن للمكلم علم كما اذا قصد المكلم
 ترويج كذبه فانه ما في الباب عدم مطابقة الاعتقاد وهي غير لازمة في الخبر لا نقول بهذا
 هو اظهار الامارة لهما لا حقيقة لهما واما الحقيقة هي ان يريد المكلم فعلا يغير سببا لا اعتقاد
 المخاطب بعلمه في الواقع فان هذا هو المتبادر من الاخبار وكذا الحال في الامر فعند نزول
 فالوجود هو الامارة فلا خفاء في استناع نزول المعنى القديم القائم الى لا يقال لسياتي
 ان القرآن نزل به الروح الامين على قلبه عليه السلام والمنزل على القلب هو المعنى الى لا نقول
 سياتي الى الجواب ايضا ان شاء الله نعم المثبت في المحقق هو الصور واما ما وقع
 في التلويح من ان الكتاب في عرف الشرع هو كتاب الله المثبت في المصاحف ففعل المراد
 المثبت نقوشه في المحقق قلنا نعم لكن خفض الحادث ان المعنى الحادث ان قولنا لان
 القديم لا يرتفع فيه تاملان معنى الرفع ليس اعدا للنقص بالكلية بل اعدام حكمه وعدم
 التقديس ولا يلزم من ارتفاع التقديس ارتفاعه في نفسه او جواز لا اقل على ان الرفع بالنسبة

انما هو مجرد اظهار ما رتبها
 واما صحتها ونزولها ففعل يغير سببا لا اعتقاد المخاطب علم المكلم بالخبر الى لا يقال
 ارادة فعل يغير سببا لا اعتقاد المخاطب الى تصور فما اذا لم يكن للمكلم علم بان يريد
 فعلا يغير سببا لا اعتقاد المخاطب علم المكلم وان لم يكن للمكلم علم كما اذا قصد المكلم
 ترويج كذبه فانه ما في الباب عدم مطابقة الاعتقاد وهي غير لازمة في الخبر لا نقول بهذا
 هو اظهار الامارة لهما لا حقيقة لهما واما الحقيقة هي ان يريد المكلم فعلا يغير سببا لا اعتقاد
 المخاطب بعلمه في الواقع فان هذا هو المتبادر من الاخبار وكذا الحال في الامر فعند نزول
 فالوجود هو الامارة فلا خفاء في استناع نزول المعنى القديم القائم الى لا يقال لسياتي
 ان القرآن نزل به الروح الامين على قلبه عليه السلام والمنزل على القلب هو المعنى الى لا نقول
 سياتي الى الجواب ايضا ان شاء الله نعم المثبت في المحقق هو الصور واما ما وقع
 في التلويح من ان الكتاب في عرف الشرع هو كتاب الله المثبت في المصاحف ففعل المراد
 المثبت نقوشه في المحقق قلنا نعم لكن خفض الحادث ان المعنى الحادث ان قولنا لان
 القديم لا يرتفع فيه تاملان معنى الرفع ليس اعدا للنقص بالكلية بل اعدام حكمه وعدم
 التقديس ولا يلزم من ارتفاع التقديس ارتفاعه في نفسه او جواز لا اقل على ان الرفع بالنسبة

ايشا

ايشا واما بالنسبة اليه كما في بيان لاشتهاء من التعبد حكمه لكن المرفى عندنا
 ان له اختصاصا اخر وهو انه اختراع الخ يرد عليه انه يلزم ان يصح اطلاق كلام الله تعالى
 على كل شعور كل كلام لانه الموجد والجواب ان الاطلاق بانضمام انه والى على كلام الله تعالى
 واليه اشار بقوله ان له اختصاصا اخر اعراضا على ان المراد من الاختراع ايجاد الاشكال في اللوح
 الى اخر ما ذكر وليس كل شعور وكلام كذا كذا ثم ان المتبادر من اختراع الاصوات في لسان
 النبي صلى الله عليه وسلم هو الاختراع لا بسبب من عدم بمنزلة خلق الاصوات في المحال الغير الموهوبة
 للكلام نعم تلاوته ثم بعد هذا الاختراع بسبب من كلفنا تلاوتنا وقد جعل لسانا
 لمعنى كل صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه او رد عليه في شرح التقييد ان
 ابقى على عدمه مدخل في الحروف والكلمة مع القرآن ولا يسمى قرآنا في عرف الشرع
 وان قصص الكلام التام خرج بعض ما ليس بكلام تام مع انه يسمى قرآنا وحكمه
 على المحرث وتلاوته على الجنب والحائض والشارع بعض الافاضل الى جوابه في شرح الكتاب
 بان المراد البعض الذي له نوع اختصاص به ولم يتبين من كلامه كيفية نوع الاختصاص
 ولكن ان يقال المراد البعض الذي يخلق عليه ان بعض منه ولا يصرف هذا على مثل
 قل وافعل وكوهمما ويدخل فيه البعض الذي ليس بكلام تام ويسمى قرآنا
 واما الكلام هو المختار في لسان الملك والسر في خفي لسان الملك مع تقييد فيما
 تقدم قلنا ان لسان الملك ولسان الرسول صلى الله عليه وسلم هو ان الكلام هنا في كلام الله تعالى
 قرآنا او توريه او انجيليا والتعليم سابق بالنظر في خصوص القرآن او يكون الكفاء
 بما سبق فباعتبار الوحدة الشخصية فان قلت فعلى هذا لو انكر مكر قرآنية الموقر
 بالاسن ان كونه كلام الله تعالى يلزم ان لا يكون كونه صادقا في الكار كونه خصوصية المحل
 جزء اخر من الاخر من القرآن قلت الاصل في القرآنية التي هي وصف اللفظ ان الركن الاصل
 فيها انما هو العبارات المحصورة وخصوصية المحل الذي هو الجزء الآخر تابع للاول متوقفة

من التلويح
الانكار هو خصوصية العبارات لا خصوصية المحل بل قائله بانه انكار هذا الترتيب
مع لو كان مراده من انكاره ذكر ينبغي ان لا يكون له ثبوت لا يبراهم رجوع انكاره الى الجزء
الاول ومن هذا الحق ان دفع شبهة اخرى وهي تاتي معارضة القرآن بالبيان بالمثل
صرفة ان ما يعرفه كل احد مثله وذكر ان المنظور في المعارضة هو الجزء الاول اعني
خصوصية العبارات ويدل عليه دلالة ظاهرة قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا
فانوا بسورة من مثله فان المنزل المرتاب فيه هو العبارات المخصوصة وهذا
قال اصحابنا ان القرآنة حادثة في رتبة على صاحب المواقف في توجيهه للكلام الشيخ
الاحسن الاشهر في قوله الكلام هو المعنى النفس وهو المعنى تقابل العين وزعمه
ان هذا معنى قولهم المعروف قديم والعقارة حادثة لان المراد به المعلوم بالعقارة
الحق والحق ان هذا التوجيه لا يلزم قوله وهذا ما قاله اصحابنا لان الشارح اليه بمنزله هو
ان يقطع بالصفات المذكورة من قبيل وصف المدلول بوصف الالاف المعروفة على هذا
هو المقوق والى من قبيل وصف الشيء كمال متعلقه لان يكون المعنى المعلوم بالعقارة لان
ذكر وصف له كمال نفسه نعم يلزم من وصفه بحال متعلقه كونه معلوما بذكر المتعلق ضرورة
انه بذكر المتعلق يفهم فان الدالة اذا قرئ فهم من المعنى القديم وكذا الحال في السماع و
يكن ان يقال كلامه هذا بناء على ذلك لزوم فانه لما لم يلزم المعلوماتية من ذلك على قوله ليس
طال في لسان العرب ففهم منه انه لو لم يثبت حقيقة كلام الاصحاب عليه جاز وهذا من اشارة
الى قوة بصره في الكلام فان قلت المعلوم بالعقارة هو المتعلق الحادثة بكون الذات
والصفات واما القدم النفس فليس معلوم ولا مفهوم بشي مما به المعلوم متعلقه
من معنى الامر والنهي والجز وعينه قلت المتعلق الحادثة انما هي المعنى القديم فيفهم بها ذلك
اجما لا يوجب هذا المعنى ما ذكره من ان السمع كما يكون للفظ يكون للمعنى لكنه يخص المعنى
الحادث لان القدم لا يرتفع وهذا مني على ان يكون النفس مدلولاً وضعياً للفظ على

اشترنا اليه وسياق الاستعلاء اشارة ان شاء الله وكذا المنزلة او معنى
الانزال الح قتل هدايل على ان الانزال وصف القدم حقيقة لا مجازاً وجوابه ان معنى
الكلام هو ان جبرئيل لم يمت حقيقة كلام الله ثم نزل فافهم النبي عم فالمنزلة هو معنى يدل
على الصفة القدم لا ذاتها ونظير ذلك تقدم حقيقة البيان القايم بالجسم ثم نفهم ذلك
لزيد ففهم يلزم فيه اشتغال العرف وتحقيق هذا راجع الى ان مدلول اللفظ ليس عين
النفس بل معنى دال عليه على الوجه الذي من حقيقة وعلى هذا ينبغي ان المحل قوله تعالى نزل به
الروح الامين على قلبك ضرورة ان المنزل على القلب هو المعنى وليس ذات المعنى
القدم منزل على القلب فان قيل اذا اريد بكلام الله الى قوله من غير تعيين المحل
فان قلت السوال وارد ايضا اذا اعتبر تعيين المحل الاول الذي هو جبرئيل والرسول
محمد فان السماع من جبرئيل لا يخص حضرة موسى وم وكذا السماع من النبي عم قلت
نعم الا ان اجابة السوال على ذلك المقرر كان ظاهرة اذ على التقريرين الاخيرين ملكي
خصيص ان كلهم الله بالإضافة الى سائر الانبياء عليهم السلام او عامة الخلق من المؤمنين
قاله الاستاذ اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت اع فان قلت هذا ينافي
ما نقله اولاً من الامام حجة الاسلام من ان سماع الكلام لا يمكن بلا صوت ولا حرف كما
فصل لموسى وم والمفهوم من هذا الاجماع انهم اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت
قلت معنى الاجماع هو عدم الامكان العادية ولا ينافي ذلك سماع غير الصوت على قبيل
حرف العادية على ما اشار اليه رحمه الله فلا اختلاف في المعنى لان معنى كونه مسموعاً
بمعنى كونه معلوماً بواسطة سماع الصوت لو اتقن في الازل بالكذب في خبرنا
لا متنع صفة فيه الى قوله لا متنع عليه ان خبرنا على ما هي عليه لا تخفى عليك ان من كذب
في خبر لا متنع عليه الصدق لكن في خبر آخر لا في ذلك الخبر فان أخبر عن قيام زيد كما ذابا قال
زيد قائم يمكن الاخبار عن تلك النسبة صادقاً بان قوله زيد ليس قائم وهذا غير

فليس بعد قيام الطلب الذي دل عليه قوله تعالى فاخلع نعليك بذات الله تعالى ومصدر
 موسى ثم مخاطبته بعد وجوده اذ خلعت له معرفة بذكر الطلب وسمع له كذا الكلام القديم
 ويؤيد قوله تعالى وادعى الى هذا القرآن لانذاركم به ومن بلغ واما القول بان الطلب بدون
 ما يطلب منه شيء محال فانما يريد ان لو طلب الاب من ابنه ان يغفل بالفعل لطلبه في قلبه و
 اما اذا كان المراد طلب الايمان بالماثورية وقت وقوعه على ما في قلبه فلا يخالف اصلا
 اذ المعلوم ليس بماثورية في الازلة لكن في هذا هو الناطق في الاحتمال الاول لم يتم تكليف
 الغافل بالبلغ الذي لم يتصور له اذ يتخير التكليف يستلزم الغفم بالفعل ولهذا قالوا ان النامح
 في الوقت له وجوب بسبب الوقت لا وجوب اداء لعدم الخطاب لانقضاء الغفم والقول بان في
 بان يفعل بعد الانبثاء وان كان متوقفا في التلويح مرضيا عند اشرار الآلة غير مفيد لما ذكرنا
 ولانه لم يتم ان يكون فعل النامح بعد خروج الوقت اداء لا قضاء وليس كذلك بالانقضاء و
 يمكن ان يقال انما لم يتم الاداء ان لو كان الفعل في الوقت لا يرى ان المسافر والمرغب لو
 افطر في رمضان فانه يعفى خارج رمضان مع ورود الخطاب بالايتان فيه وهو قوله فمن تكلم
 مريضا او على سفر فوقع من ايام آخر وهذا المقام مريد بسط في اصول الفقه ثم ان قوله المع
 في المتن والى هذا يؤيد ما قاله الجمهور ان المعلوم ماثوري على تقدير الوجود بشرارة الى اختيار
 الاحتمال الاول وقد عرفت ما فيه اللهم الا ان يقال ان الغفم بالفعل انما لم يتم في الخطاب اللفظي
 لان النقص وانا نصير احواضا لا يراه فقد عرفت ضعفه وهو ما اشار اليه بقوله
 وحق في هذا مع القول بان الازلة لم يزل اللفظي المح فان النقص اذا لم يكن مريولا وضعيا للفظي
 لا يستقيم هذا الكلام كما لا يخفى وليس المراد من وجه الضعف ورود السؤال عليه كونه منقضا
 من جوابه ان بثبوت الكلام انما هو بالسمع دون العقل المح لا يقال قد ثبت بثبوت العقل
 ايضا فلم لم يذكره لانا نقول العدة في ثبوت السمع لا العقل لما عرفت من المناقشة عليه و
 لما لا يقال ان يقول ان عدم ورود الدليل بالعدول لا يستلزم الوجود فان ما لا دليل عليه يجب

لنجر الاول ضرورة ان الاول اجاب وهذا سلب والجواب هو ان المقصود هو ان
 من كذب في خبره معنى ان من اجزع عن النسبة على خلاف ما هي عليه ملكه ان خبره على
 ما هي عليه فلو كان الاخبار الاول قد علم بملكه اقامة الكرامة والاثان بالكلية الاول
 ضرورة ان الصادق رفع الكاذب والقدم لا يقبل الارتفاع وطريق الطراد هذا
 الوجه في كلام المنظم من الحروف السبعة انه عبارة عن كلام الازلة الخ فان قيل
 يرد عليه ان كون اللفظي مطابقا للكلام الازلة انما هو على تقدير لزوم الصدق في اللفظي
 والا فيجوز ان لا يطابقه غاية لزوم الكذب وهو اول المسئلة قلنا لا يقران الكلام
 اللفظي ما يكون عبارة عن الكلام الازلة حتى انه انما سمي كلامه لكونه والاعليه لزوم صدقه
 بالضرورة عند صدق الكلام الازلة واما يتصور كذب بعزم صدق الازلة وهو م لا يثبت
 بالبرهان واما قال طريق الطراد هذا الوجه ان من الوجه الدالة على استحالة الكذب لان
 جريان الوجه الباقية في اللفظي ظاهر وانا اتعجب من هؤلاء المحققين الواقعيين
 الخ وانا اتعجب من عدم تظلمه لكلام صاحب المواقف مع تفرقه بمراده فانه قال لم
 يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي جوابا عما يقال ان الوجه
 الاول المذكور في المواقف يمكن الطراد في اللفظي ايضا لان خلق الكاذب نقص
 في فعله فزوده بالفرق بين النقص في الصفة وبين النقص في الفعل والنقص في الصفة
 قبح عقلي اتفاني واما النقص في الفعل الذي معناه كون فاعله مستحقا للزوم في العابد
 والعقاب في الاجل فالقوله به قوله بالقبح العقلي فاصح بنا المنكروا للقبح العقلي كيف
 يتم كونه في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بل لزوم النقص في افعاله كما في طلب الرجل
 تعليم ولد الذي اجزه صادقا بانه سئل فاني قيام طلبه التعلم بذات الواو القبل ان
 خلق ولد معقولا حتى اذا خلق ولده وعقله وخلق الله له علما بما في قلبه طبعه من الطلب
 صار ما موردا بذكر الطلب الذي قام بذات ابية ودام وجوده الى وقت معرفته ولده

فليس

فليس بعد قيام الطلب الذي دل عليه قوله تعالى فاخلع نعليك بذات الله تعالى ومصدر
 موسى ثم مخاطبته بعد وجوده اذ خلعت له معرفة بذكر الطلب وسمع له كذا الكلام القديم
 ويؤيد قوله تعالى وادعى الى هذا القرآن لانذاركم به ومن بلغ واما القول بان الطلب بدون
 ما يطلب منه شيء محال فانما يريد ان لو طلب الاب من ابنه ان يغفل بالفعل لطلبه في قلبه و
 اما اذا كان المراد طلب الايمان بالماثورية وقت وقوعه على ما في قلبه فلا يخالف اصلا
 اذ المعلوم ليس بماثورية في الازلة لكن في هذا هو الناطق في الاحتمال الاول لم يتم تكليف
 الغافل بالبلغ الذي لم يتصور له اذ يتخير التكليف يستلزم الغفم بالفعل ولهذا قالوا ان النامح
 في الوقت له وجوب بسبب الوقت لا وجوب اداء لعدم الخطاب لانقضاء الغفم والقول بان في
 بان يفعل بعد الانبثاء وان كان متوقفا في التلويح مرضيا عند اشرار الآلة غير مفيد لما ذكرنا
 ولانه لم يتم ان يكون فعل النامح بعد خروج الوقت اداء لا قضاء وليس كذلك بالانقضاء و
 يمكن ان يقال انما لم يتم الاداء ان لو كان الفعل في الوقت لا يرى ان المسافر والمرغب لو
 افطر في رمضان فانه يعفى خارج رمضان مع ورود الخطاب بالايتان فيه وهو قوله فمن تكلم
 مريضا او على سفر فوقع من ايام آخر وهذا المقام مريد بسط في اصول الفقه ثم ان قوله المع
 في المتن والى هذا يؤيد ما قاله الجمهور ان المعلوم ماثوري على تقدير الوجود بشرارة الى اختيار
 الاحتمال الاول وقد عرفت ما فيه اللهم الا ان يقال ان الغفم بالفعل انما لم يتم في الخطاب اللفظي
 لان النقص وانا نصير احواضا لا يراه فقد عرفت ضعفه وهو ما اشار اليه بقوله
 وحق في هذا مع القول بان الازلة لم يزل اللفظي المح فان النقص اذا لم يكن مريولا وضعيا للفظي
 لا يستقيم هذا الكلام كما لا يخفى وليس المراد من وجه الضعف ورود السؤال عليه كونه منقضا
 من جوابه ان بثبوت الكلام انما هو بالسمع دون العقل المح لا يقال قد ثبت بثبوت العقل
 ايضا فلم لم يذكره لانا نقول العدة في ثبوت السمع لا العقل لما عرفت من المناقشة عليه و
 لما لا يقال ان يقول ان عدم ورود الدليل بالعدول لا يستلزم الوجود فان ما لا دليل عليه يجب

قال بعض الفضلاء
 واما قالوا الاداء ما فعل في وقت
 المعنى له سرعا اول وقتها
 فلهذا في وقت انقضاء شر انما
 من

نفيه عندنا لما عرفت غير مرة دفع ذلك بقوله بل استغنى الاجماع عما نفي كلامنا فان قدمنا
 حكمنا بانه واحد متعلق بجميع المتعلقات والفرق بينه وبين كلام عبد الله بن سعيد هو انه يقول
 كلامه في الازل واحد في جميع احوال اقام فيما لا يزال فيرد السؤال السابق عما ظاهروا وما
 هذا معناه انه واحد في نفسه ولا يصير احدا لاقام فيما لا يزال بل يتعلق مع وحدة جميع
 المتعلقات فالاعتداد في التعلق لا فيه نفسه كما ان الذات واحد في حركاته ومع ذلك يتعلق بجميع الصفات
 من غير افتقار لتعدد في نفسه وهذا معنى قوله فلا يتركه الذات بجميع الصفات فلا يرد ان
 فيه تكرارا لانه فهم من قوله كما في سائر الصفات لان ما هو موجود لذاته فهو باقية لذاته
 الخ فيلزم منه ان لا يكون باقيا بالبقاء ضرورة ان البقاء مغاير للذات فيلزم انتفاء لازم الموجود
 لذاته وهو البقاء بالذات ضرورة ان الذات ح كون باقيا بالبقاء الرايد على الذات لتوقن
 بثبوت كل في الزمان كما على الاخر وهذا التقرير اندفع ما سألهم من ان اللازم من وجوده البقاء
 احتياجه الى الذات مطلقا والذات محتاج اليه في وجوده في الزمان كما قد ورد في كلامه لان البقاء
 لما كان له وجود في الزمان كما اول لم يكن البقاء باقيا لم يكن الذات باقيا لزم الدور على ان
 الاحتياج المطلق يستلزم الاحتياج في الزمان كما في قول الى الدور كما ذكره صاحب المواقف
 لزم تعدد الواجب الخ لا يقال لما ذكره صاحب المواقف محل اضراف عبارة هكذا والجواب
 منع احتياج الذات اليه فانه يجوز ان يصير كلامه الى اختيار الشئ الاول بان يقال مثلا لو
 احتاج البقاء الى الذات لا يلزم الدور واما يلزم ان لو احتاج الذات ايضا اذ لا يلزم من وجود
 الذات في الزمان كما مع البقاء احتياجه اليه لانا نقول هذا التحليل يندفع بقوله وان اتفق تحققها
 فانه نفيهم منه ان لا علاقة بين البقاء والذات والا فعلى اعتبار احتياج البقاء الى الذات لا يكون
 لتحقيقها على سبيل الاتفاق كما في سائر الصفات فانها كلها محتاج الى الذات من غير احتياج الذات
 اليها وليست وجودا على سبيل الاتفاق بل على سبيل اللزوم وعلية الذات فاورد
 الاشكال محصولة تقرير الوجه الرابع حيث نذفع عنه الجواب المذكور ولا تقرره لو كان بقاء

المواضع

قوله
م

بمعناه

الذات صفة اذلية زائدة تكون بقاء الصفا ايضا كذا ذكر فيلزم قيام المعنى بالمعنى مع انه لا يمكن ان يقال
 بقاء الصفات بنفسها الخ وفساده بين لان كون الصفة الازلية باقية ضروري الخ
 لا يقال معنى كلام الجيب هو ان الصفات باقية ببقاء الذات بمعنى ان بقاء الذات بقاء لها وبقاها
 بخلاف الجوهر مع العرض لانا نقول هذا هو الوجوه انما والآتي فلو حمل هذا عليه لزم ان يكون
 احدهما لغوا فان قيل اذا جاز كون العلم باقيا ببقاء هو نفسه الخ الظاهر ان هذا مستلزم لانه
 قد علم ان دفاعه من قوله فاما قبله واعترض على هذا الجواب الخ ويرد على هذا الوجه انه اذا
 جاز كون بقاء العلم نفسه الخ لا يخفى ان دفاعه من قوله قلنا كما سبق اليه وذلك لان ما سبق لا ينفرد بين
 صفة البقاء وسائر الصفات المشهورة وقد صرح بهذا قبل لقوله واعترض على هذا الجواب الخ
 ان الباركة تخرج في كلام الازل ما هو الخالق الخ فيه بحث لجواز ان يكون العلم الفاعل بمعنى
 الاستقبال والجواب ان اتفاق الترابية العربية على ان العلم الفاعل في الاستقبال مجازي في هذا
 الكتاب ايضا في بحث المعاد مع ان قوله فلم يثبت الخلق والصور في الازل لمنع الحمل على المتعبد
 ومحصول الجواب الحمل على الاستقبال ودفع المانع والاحتمار عن الشئ في الازل قد يقال
 ان العلم كما انما تخرج في كلامه اللغوي الحادث في سائر النسخ واما جبريل لم فلا يكون الاخبار
 في الازل لانه قد تقدم في ضامة بحث الكلام انه واحد متعلق بالآخر وغيره الخ ولا يثبت صفة
 اخرى وايضا هذا التحقيق لا يلائم قولهم ان العلوم عين الكون او لا معنى لكون كلمة كس عين الكون
 ويمكن ان يقال سلمنا انه غير ملائم الا ان ذكره في علم الاشياء وعمل العالم كونه العلوم هو كلمة كما
 غيرهم واليه اشار بقوله ولا ينعى بصفة العلوم الا هذا وما الدليل على ان تلك الصفة غير
 القدرة المتعلقة باحد طرفي الفعل الخ لا يقال العلوم هو المعنى الذي يجز في الفاعل وبه يتأرجع
 غيره ويرتبط بالفعول وان لم يوجد بعد هذا المعنى نعم الموجب ايضا بل نقول هو موجود
 في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى لانا نقول ذلك المعنى
 الذي به يتألف الفاعل عن غيره هو معنى يعقل من اضافته المؤثر الى الاثر وهذا هو المحقق في المعنى

ومنها العلوم

ايضا اذا جاز لا يتوقف على صفة حقيقة على راء من يقول به والقوله بوجوده بالنسبة
 الى العورة والارادة عقوله عن معنى التكوين فانه اخراج المعلوم من العدم الى الوجود
 او بابه اخراج المعلوم من العدم الى الوجود وايضا ما كان فليس للصفات حال عدم قته
 يخرج منه الى الوجود ويؤيد به مسائل من الشارح ان جملة المكونات مخلوقة بعورة الله
 فكيف يكون العورة والارادة مكونة على انه منقوض بنفس التكوين فانه ايضا يحتاج الى تكوين
 اخر والقوله بان تكوين التكوين عيتم حكمه من مودة لا ذكرها صفات وراء الارادة
 فيه لشارة الى ان هذه الصفات راجعة الى الارادة وكذا قوله وراء العلم لكنه قطعي
 لانزع في امكانه فان قلت اذا جاز في اوله الامكان سمى لا يمكن دفعه عن الامكان كونه
 قطعيا فلم يكن باءلة الوقوع قلنا ليس في اوله الوقوع دليل لمن الحيثية فعليه بالاتباع
 في الاول لان معنى العقول ان على الممكن او الملازمة بين المستحيلات غير مستحيلة
 والمعلق على الممكن ممكن او رد عليه انه يصح ان يقال ان انعدم المعلول انعدم العلوة والعلوة
 قد يمتنع عدمه والسرفية ان الارتباط من الشرط والجزاء انما هو بحسب الوقوع لا بحسب
 الامكان وذكر ان امكان الشيء وان غير معلق على شيء والجواب عنه انه قائمه بالسلام
 لان المعلق على انعدم المعلول عندنا انعدم العلوة التامة وهي عندنا ذات البار عز اسمه
 مع تعلق ضرورة وارادة وعدم هذا المجموع غير متمنع اذ يجوز انقطاع التعلق ولهذا انعدم
 الاشياء مع بقاءه بحاله وكذا على قاعدة الفلسفة لان انعدم المعلول عن العلوة قد يكون
 غير ممكن عندهم وان كان انعدمه في نفسه ممكنا للمعلول الاول للمبدء الواجب وما ذكر
 من السرفية وجوه المعتزلة في الاعراض على الوجه المذكور على ما صرح به في الواقع وبسط
 بعض البسط في شرح بعض الافاضلة فالتلبس في امثاله على المبتدئين قريب من فقد
 افساد عقائد المسلمين وجعل بناحية ونحاط به الى اورد عليه ان العلم بالهوية الخاصة
 والخطاب لا يقتضي العلم بوجه كس مخاطبنا من وراء الجدار والجواب عنه انه فان كلامهم في

ومن هذا التأييد يندفع ما يتوهم
 من ان المراد ما سألناه اخراج المعلوم
 الى منه

ومما العدم

اذا جاز وليد سمي قطعي

في التام
 في التام
 في التام

طلبة العلم الضرورة مطلقا لا في الهوية الخاصة على ان الهوية الخاصة لا يعلم الا بالمشاهدة
 والعيان لا بالتخدير والبرهان ولهذا قالوا ان الشخص يمكن اقادة معرفته بما يتغير امتياز
 عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يتغير يقينه وتشخصه حيث لا يمكن الشركة بين كثيرين
 بحسب العقل فان ذلك انما حصل بالاشارة لا غير وكذا الحال اذا اريد من الهوية الخاصة
 الوجود الخاص ضرورة انه ايضا جزئي واما التوهم بالبرؤية عن العلم بالكنه مع ان الرؤية
 هنا ليست سببا لغيرها بل لان العلم بالكنه متمنع عند البعض من المسكتين وايضا
 الآية انما هي عندنا كذا الجبل لا يقال الا بغير منوع فانه يجوز اراءه الله عند الاستقرار ايضا
 فان آيات الله غير مخصصة في ذلك كما الجبل لا نقول المعنى ان الآلة الواقعة انما هي عند الركاك
 الجبل لان حال الاستقرار فان وقوع الآلة في الاندكاد يدل على ان المسئول ذكر وانا
 اخذتم الصاعقة جواب دخل بعورته ان اخذ الصاعقة يدل على الامتناع لان ذلك انما هو
 لطبيعتهم المحال وعبر الجواب ظن في هذا التقرير لشارة الى اندفاع ما في الكشاف من ان في هذا
 الكلام دليل على ان موسى وم رآه وعرفهم ان رؤية الحق محال وذكر انه لولا ذلك لم يسلط
 الله عليهم الصاعقة اذ لم يكونوا عالمين بذكر فكانوا معزولين بل مستدئين او
 قايسين مع مستدئين اما بالربيل العقل او النقل فان العيلى شرع المقبول لا بد له من
 سند من النقل ولهذا قابل العيلى بالاستدلال بعينه اذا جاز سماع كلامه من غير جهة و
 مكان فليحذر الرؤية ايضا اذا المانع اعني الجهة والمكان غير لازم في حق السبحان ولا يبعد
 ان يقال ان ذلك مبني على ما ذهب اليه بعض الاصوليين من الاستدلال قسم فاسن مقابل
 للعيلى على ما فعل في شرحه وتقريرا الحاجب وان اريد المقدر بالمعية فمنوع وحقيق
 هذا المقام هو ان اذا وقع احد طرفي الممكن في وقت فان قيل طرفه الآخر اذ ذاته من حيث
 هو كان ممكنا في ذلك الوقت وان تيسر الى مجموع ذاته ووصفه بذكر الطرق كما امتنعوا
 فقوله ان اريد المجموع فسلم ناظر الى هذا وقوله وان اريد المقدر بالمعية الى ناظر الى الاعتبار الاول

لان الممكن الذاتي ممكن ابد لا يقال المعنوم من هذا ان الامكان الذاتي اعم بطلان
 من الامكان الاستقبال ولا يفيد المساواة كما نفهم من قوله وجوده لانه يشترط
 في الامكان الاستقبال العدم في الحال لانا نقوله لو سلم الاستقبال فضرورة العدم ضرورة
 بشرط المحل وهي لا ينافي الامكان الذاتي وقد يستدل على رتبة العقلين
 ما لا يميز بين نوع نوع الخلق عليه ان اريد بالتمييز بالميز بالميز بربوبية البصر فمما واه
 اريد لاستعمال البصر فلا يفيد لانا يميز بالبصر من الاعى والاقطع والحاصل ان التميز بدخل
 من البصر لا يقتضي كون الموزون مبطرا والجواب ان المعنى ان يميز بين هذه الاشياء من
 الجواهر والاعراض مجرد استعمال البصر من غير ما يكون لامر اخر قد فيه وقوله من غير
 ان يقوم شيء منها بالآلة البصار لا فلو من الاشارة الى هذا فانه يشعر بان التميز ينشأ
 من القيام بالآلة البصار بل من مجرد استعمال البصر والمراد من الاعى والاقطع ان كان ذاتها
 فلا اشكال وان كان كذلك وصفي العنى والمقطوعة تكون الفرو مجرد البصار لم يلحق الى
 معاونة العقل وراء المعاونة الاسكنية وان اراد ان تتعلق الرؤية هو الهوية المطلقة
 وهي لا يفيد التميز وانما التميز بالعلم فهو ما اشار اليه الشارح بقوله ان المراد هو الوجود وانما
 لا يجر اختلاف في المختلفات بل غلبة في وسائط واعترض عليه بوجه يذوق اكثرها
 بما يدل عليه كلام امام الحرمين النظم ما نقل من الاعتراضات ونحوه لاننا نحتاج ان يندفع جميعها
 فالتفسير بالاكتر كونه عاريا عن الغاية ويمكن ان يقال ان الثالث لا يندفع بذلك وما قوله
 هنا وجه اندفاعه فليس المراد به وجه الاندفاع المعنوم من كلام امام الحرمين بل هو
 وجه اندفاع ابتداء او نقول لم ينقل وجه الاعتراضات بل بمرأنا المنقولة بعضها وانما
 المذكور في المواقف للقطع بان قدر في الشيء وذكره انه له هوية الخ او روي عليه فيمكن
 ان يقال اذا رينا زيدا لا نذكره منه الا هوية ما وهي مشتركة بين الواجب والممكن
 وجوابه ان هذا خلاصة ذلك التفصيل وليس اسرها غير انه لا يبرر كيف احتاج الى

قوله وثانيها

بيان

بيان المدرك هو تلك الهوية لا خصوصية الجوهرية او العرضية فلا بد من ملاحظة ما ذكره
 التفصيل نقض الدليل بجهة المحلوقية الى قوله ولا مشترك بينهما سوى الوجود
 علم ان الامكان يصلح لذكره وكون الامكان اعتبارا لا ينافي لان صحة المحلوقية ايضا اعتبارا
 لكن الحدوث يصلح علته فيمنه كذا لان الحدوث متاخر عن تلك الهوية لانه وصف الوجود
 المتاخر عنها واما النقض بجهة المحلوقية فتوى لان صحة الملوسية مختصة بحال الوجود
 كالمروية فان العدم لا يصلح له ويصح خلقه واما حكمه بعد خلقه فعار عن التفصيل في
 هذا المقام الا ان مشترك صحة الملوسية بين الجوهر والعرض محل تأمل فان الاعراض لا يس
 بها الاتباع محلا اعلم ان المراد بجهة الملوسية هي حصول الحسن ولو بالنسبة اليه كما فان
 ذكره هو المحال واما صحة الملوسية بمعنى الادراك بالحسن من غير اتصال بالحسن فيسمى التما
 كذا في سياق في خاتمة كذا الرؤية لا استغراقهم في مشاهدته جماله وقدر انظر على
 عظمتهم جلالة لا يقال فعلا تكون العقر حقيقة لا ادعائيا لان من قدر نظره على عظمتهم جلالة لا يمكن
 له الالتفات الى ما عداه لانا نقوله قوله لا استغراقهم بتقليل مقدم على قوله كما قدم لا يلتفتون
 والمعنى كما قدم لا يلفظون لا استغراقهم الخ فكونه كان متعلقا بالتقليل ايضا بل هما
 بمعنى الشيء واحدا والآخرة من النظر عن الانتظار وانا جعل من الانتظار ولم يجعل من
 النظر عن الرؤية لان النظر المستعمل بعينه صلة بمعنى الانتظار واليه اشار بقوله كافي قوله
 انظر وانا الآية لا تصافه بالا يتصق به الرؤية ناظر الى قوله ليس بمعنى الرؤية كما
 ان قوله ولحقه مع انتفاء الرؤية ناظر الى قوله ولا ملزوما وان جاز صفة اليها
 لكن الانصاف ان لا يفيد القطع ولا يفي الاحتمال يرد عليه انه قد يكون في صدر الكلام انعقاد
 الاجماع على وقوع الرؤية وكونه الايات والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها فيكون
 الاحتمال منفيًا كونه خلاف الاجماع بعضها بمعنى صحة الرواية وبعضها وقوع لا يقال
 ان ما يمنع الصحة يمنع الوقوع ايضا ضرورة ان الوقوع يتوقف على الامكان لانا نقوله المراد

وفي حواشي الخيال على شرح
 الغايد من كلام علي هذا في نظره

للمعزلة منهم عقلية وسامية

بالاستقلال والحق انه لا حاجة الى هذا التفصيل لان المرئي في المرآة المح فان قيل
 المرئي في المرآة وان كان متا بلا حقيقة الا ان ماله الصورة مرئي ايضا بوسطها فهو
 غير متقابل فلا بد من اعتبار التعميم في المرئي قلنا المرئي هو الصورة المرآية فقط وليس
 امرا واما اننا وما يقال من اننا رأينا وجوهنا بالمرآة فالمرآة صورة الوجه لا الوجه
 نفسه ويمكن ان يقال الصورة المرآية ليست بتعاقبة بل في حكم المتقابل لان المتقابل
 بالذات انما هو المرآة واما الصورة فاما هي بواسطتها وذلك كما في الاعراض القائمة
 بالاجسام فانها ليست متعاقبة حقيقة بل في حكم المتقابل الذي هو المحل وهذا مبني على ان
 المتعاقبة لا يمكن بدون التحيز والمميز اصاله هو الجواهر لا الاعراض وهذا انما يستلزم ان لو كان
 الصورة منطبقة وهو غير مسلم فان الصورة المرآية على ما مر من عالم المثال اذ لو كانت
 منطبقة في المرآة لما اختلفت رؤية الشيء فيها باختلاف مواضع النظر اليها فان الرؤية
 الثابتة في الاجسام كالسواد وغيره لا تختلف رؤيتها باختلاف مواضع نظرها اليها لكن
 تختلف عما يشهد به التجربة فليست في المرآة ولا في الهواء فانه شفاف لا يظهر فيه
 شيء بقي هناك احتماله وهو ان يكون بطريق انعكاس الشعاع في المرآة الى الوجه والحل
 ما يرين في خلاف جهة المرآة وهذا ايضا لما مر من انما يخال فحتم الشعاع
 ولما كان المرئي اما كماله او بعضه يرد عليه ان هذا لما يفرغ على المتعاقبة اذ لو لم يشرط
 المتعاقبة يرد هذا ايضا بان يقال المرئي اما كماله او بعضه ويمكن ان يقال ان قابلية الترويض
 بين الكلية والبعضية التي هي من خواص الامكان انما نشأت من المتعاقبة ضرورة انها
 من خواص الاجسام فاذا جاز ذلك جاز هذا ايضا ويرد على هذا انه على هذا الوجه لا حاجة
 الى قوله بخلاف العلم فانه انما يتعلق المحل اذ يجوز تعلقه بالذات اذ لا مانع لعدم اقتضاء العلم
 المتعاقبة والجسمية اللهم الا ان يقال ان هذا من باب تعيين الطريق ومثل ما ذكرناه
 في قوله ولما كان رؤية المؤمنين اما دفعة واحدة ويمكن ان يقال ان الفساد المترتب على

الرؤية دفعة واحدة وكذا سائر الاحتمالات يتوقف على كونه في جهة والا لا يلزم الاتصال بعينه
 لكل واحد بخلاف العلم فانه انما يتعلق المحل يرد عليه انهم لا يقولون بالصفات الزائدة
 فكيف يجوز تعلق العلم بها والجواب انهم قائلون بغنومها من مغايرة وبالاحوال وان لم يتقوا
 بالصفات الحقيقية الا انه يرد عليه ان عدم تعلق العلم بالصفات انما هو في العلم المتعدي
 الى مفعولين واما المتعدي الى مفعول واحد فيجوز تعلقه بالذات فيرد الترويض وان ادعى
 انه لا يتعلق العلم الا بالوصف فهو غفول عن الفرق بين العلم بالشيء بالوجه وبين العلم بالوجه
 فعمل من افعاله او سبب من اسبابه يرد عليه ان الاصلح ان لا يستأخر في اختيار
 لانما يتوقف على امور لا يعلم ما هي وتنتهت فسلط على ما بين في بيان مواضع اغلاط المحسن
 الا ان كلام الشارح لا يقتضي القبول بل حكايته محض وقد ذكرنا في اوائل الكتاب ما يغيد
 في هذا المقام السمة عندكم بالكشاف والتمام وعندنا بالعلم الضروري وجوابه
 ظ فان العدة في الجواب هو الاختلاف بالهوية وذكر الاختلاف بالماهية لمزيد الاستظهار
 في الجواب على انه يمكن ان يقال نزاعا في الرؤية الخالصة بالجمعية المشتركة في اللزم الذي هو
 الحالة الادراكية الحاصلة عند فتح العين للمرئي المغايرة للحاصلة حالة تغميضها عما مر
 او الشعاع المناسب لضوء العين الظاهرة عطف على قوله المتعاقبة والمراد
 من الشعاع المناسب هو كون المرئي مضيئا بذاته او بغيره وانما قال المناسب اذ لو لم
 يكن مناسباً بل غلب شعاع شعاع البصر لم يكن رؤيته ثم لا يخفى ضعف ما ذكره
 بعض المعتزلة المحل ما ذكره بعض المعتزلة وقصده ابطال ان يكون رؤية الخالق مشروطة بزيادة
 قوة ادراكية في الباصرة المحل لان كل مشروطة بانضمام الاخرى اليها وهو دور لا يخفى انه
 لا دور فيه فان كل رؤية يتوقف على انضمام الاخرى لا على رؤية الاخرى وانما يلزم الدوران لو
 توقف رؤية كل على رؤية الاخرى وانضمام كل على انضمام الاخرى الرابع هذه هي شبهة
 السمية الاشارة بقوله هذه الى الوجه الرابع وما يأتي بعد من الوجوه الى الخاتمة

لا ينبغي أن يشك في صحة

التي من لا تشك في صحة حرفا فان حرفا يتعلق بالنفي وذكر لان اليتية في المعارف
لا يتوقف على عدم تعيين جميع حروف الغائبة او قريب من ذلك بل كفي فها علم حسان
حرف ما فها ما قال في شرح المشايخ فيفيد تعلق النفي بغيرهم فالاثبات ايضا كذا
يعني كما ان الكلام المشتمل على نفي وقيد يشتمل على امرين فكذا الاثبات ايضا يشتمل على امرين
بثبوت معنونه والاخباريه صل لا تفرقة هذا يقال كونه قيد للطلب لا العزمية
وصف الصلوة لا وصف المحلى لكون قيد للطلب ولو قال صل لا تكملن كان قيدا
للطلب وقوله وزك لا تكملن قيد للطلب لان الغنى وصف للمكلف بها فاذا تكلم طلب اي قاع
العقل من العبد واما ما يرجع الى الافعال فقد يزيل الحروف والحوادث وحاصل الجواب ان
صفات الافعال لا يلزم من بثبوت نفيها نفيها كالايجاب والامانة وذكر لان محمولها
تعلق العزمية بخصوص المعنويين وزوالها بانقطاع ذكر السقوط او التعلق بالصدق
واما قوله والروية من هذا القبيل فيرد عليه ان الكلام في نفي الروية لا يفيها ولا يلزم كونها
من قبيل صفات الافعال كونه غيرا كذا وجوابه يأتي فيما وراء هذه الصفحة من ان نفي الروية
ايضا راجع الى حلق الضد فغايتة الظهور والرجحان لا يقال قمران الاجماع منعقد
على الآيات والاحاديث الواردة في باب الروية محولة على طواهرها لانا نقول المراد الآيات
والاحاديث الواردة في وقوع الروية لا في نفيها وهو ظاهر لاحاطة الغنى به الخ
ان يقول لاحاطة الغنى ببعض جوانبه والآن يصور راسد القمر اللهم الان نقول المراد الاحاطة
الغير التامة انما يفيد ما ذكرنا وذكر لانه لو لم تكن الادراك معنى الروية على وجه الاحاطة
بل بمعنى الروية مطلقا لا يلزم التناقض اذ لا تناقض في ان يقال رايت القمر ومارايت الجواز
ان يرى بعض جوانب القمر وبعض فيصير النفي والاثبات بذكر الاعتبار وهذا مثل ما
يقال ان الطليقتين لا تتناقضان خلافا في المطلقة والداية فانه الاحاطة من جميع الجوانب
يناسب الداية وهو مستحيل في حق البارئ لو لم تكن لقوله لا تتركه الابعار

فايد

فان لا يقال قمران المستحيل يفيد التمدح بالنزه عنه فاما هذا السؤال لانا نقول فايد
التمدح انما يظهر فيما اذا لم تكن الاستحالة ظاهرة ولهذا ذهب الى ان المراد التمدح بالنزهة
عن سمات الحوادث وان كان ذلك ايضا مستحيلا ونقلهم عن ابيهم اللغة افتراء جوب
عن قولهم والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى الحاد والعنوين لما اشترنا اليه وهو ان
ادراك البصر عبارة شائعة في الادراك بالبصر واما الموجود فيتمدح بنفي الروية التي هي
من صفات الخلق وسمات النقص وان لم يحز رؤيته الظاهر ان مراده تقييد الرؤية بمعنى ان الموجود
يتمدح بنفي الروية التي تقتضي الحوادث وسمات النقص وذكر هو الرؤية على نعت الاحاطة او
هي المستلزمة للنقص لا الرؤية المعرأة عن هذا القيد الان هذا لا يلزم لزعم المعتزلة في ان الروية
مطلقا نقص وكذا القول وان لم يحز رؤيته وكذا التوزيع السؤال والجواب ولو جعل الوصف معنى
قوله الخ من صفات الخلق الخ كاشفة لتمام الكلام لان قوله وان لم يحز رؤيته يفهم منه بثبوت
الحكم على تقدير الشرط وعدمه مع انه على تقدير عدم الشرط لا يجوز التمدح ضرورة جواز الروية
التي هي منشأ النقص والحوادث ولكن ان يحتاج الى الشرح الاول ومحموله ان الموجود يتمدح
بنفي الروية على نعت الاحاطة سواء جاز رؤيته او لم يحز فقوله لا تتركه الابعار لا يدل على
الجواز لان التمدح معنى هذه الروية لا مستلزم جواز الروية فليس فيه دليل على الجواز كما
زعمتم ايما الاصل فاجيب بان تلك الاعراض وان كانت جارية الروية وجه ارتباط
هذا الجواب بالاعراض هو ان محمول كلام المعتزلة اعني قولهم بان هذا لا يستقيم على اصلكم
هو ان مثل الطعوم والرواح من الامور الجارية رؤيتها عندكم وعندكم ان ما هو موجود جاز الروية
جواز ان يتمدح بنفي الروية فانقلب النقص عليكم فاجيب بان تلك الاعراض الخ ونفيها لخلق
فندا ظهري بهذا التوجه ان نفي الروية من قبيل الافعال على وفق ما اشترنا اليه قبل ولم يكن
الخ عطف على قوله ولم يستقم ويرد عليه ان مدح الشئ بنفي الروية معناه التزهيه عن سميته
النقص واما الحوادث وليس كل ما دبت ودرج كذا كذا في الطعوم والرواح اجاب بغيرهم

اعني عدم جواز الروية منه

وبهذا يدفع ما قد يتوهم من ان النقص الزايم فلا وجه لقولهم بان هذا لا يستقيم على اصلكم الخ منه

باب الاول في الجواز لا يتحقق الا عند وقوع الروية في الآخرة وتبين الروية مطلقا
 لا يناسب له الجواز لا يستلزم الوقوع وهو انما في الآخرة لا في الدنيا فلو قلنا انما يتحقق الجواز
 بعضهم يقررون الاستدلال على جواز الروية بالآلة الكبرية على وجه آخر غير ما تسلك به الظاهريون
 حيث لا يرد عليهم ما يرد عليهم ولو لم يكن ان التمدح المعتبر الذي من شأنه نعيم قديم انما هو لصحة
 ذات المعيد وان شاء العبد اذا لا يتصور التمدح في الاول كما في المعلوم ولا يصح عليه ما كان في احوال
 والطعوم فلا بد من ان يثبت الاول ليصح التمدح فالتمدح في الحقيقة يصح الروية
 لا ينبغي ليرد ان روال المرح نفع فيلزم ان لا يرد في الآخرة ونظيره ما ذكره الاصوليون في قوله
 المولى في انه تزوجت بغير اذن مولاه بائنة لا ايجز الشكاح بائنة انه ليس من حق الشكاح لان
 انفي في الكلام راجع الى القيد لان هذا بالعليات النسب لا بالعلية على ما عرفت
 لان يكون المحرم قد خافا قل فادع من ما ليس يدرج الى المرح قلنا يجوز ان يكون المراد
 افادة نفس محرم الكلام بانه لا يردك الاسرار فان قلت قوله في آخر الآلة لا يردك الاسرار
 وهو يردك الاسرار وهو الطيقين الخبير يدل على ان كلامه مخرج على حد لان الطيقين الذي
 هو من شأنه الاول والخبر الذي هو من شأنه كذا ذكره وهذا ذهب علماء البيان الى ان الآلة من
 فتأمل مراعاة النظر قلت المرح يردك الوجه لان نزاع فيه وانما النزاع في المرح بنفس محرم
 لا يردك الاسرار على ان الطيقين ليس بمعنى الشقاق ليكون من شأنه لعموم الروية اللهم الا ان يكون
 مستقارا لا لا يردك بالكلية ولا ينطبق فيها وما قال به بعض السلف من وقوع الروية
 بالبحر الجواب عن ذلك على قوله ومعنى الاية ان التصديق بانه لا يرد في الدنيا توجيه الرقل ان
 تفسيرك لمعنى الاية ان قوله في قوله تعالى وانا اول المؤمنين غير مستقيم لوقوع الروية في الدنيا
 كما لو قلنا قل الله عليه وسلم في ليلة المعراج وتقرر الجواب في كل النزاع في امتناع كونه
 مشهودا لموسا وانما لم يذكر اسمع لما ان ما ذكره في الحاصل لا جرى فيه اذ لا يصح ان يقال سمعت
 الشئ هو ما ذكرته لان كل جنس مماثل لنفسه ولا تحت من الانواع الظاهر ان ضمير تحت

اشارة الى توجيه راء علماء البيان منه

حاته

راجع

راجع الى الجنس ومعنى الكلام ان كل جنس كالا انسان مثلا ما نزل الى مشارك الجنس الى ما يبان
 كالغرس مثلا ومجانس لما تحت ذلك الجنس من الانواع اعني الاصناف فان النوع والجنس
 والصنف بمعنى في اللغة اصرار عن التشبيه على لقوله يعزبون وانما اصرار بناء
 على ان المايية توهم المجانسة بالمعنى الاصطلاحي اعني الاشتراك في الجنس والقول بان المعبر
 في المايية الجنس اللغوي لا الجبري فيما ذكره من الايهام على اننا لا نعلم ان المعبر هو اللغوي وقوله
 فيما تقدم حيث يقال ما هو معنى اي جنس هو المرح فالمقصود به المناسبة بين المعنى اللغوي
 والاصطلاحي ولان نزاع المعزلة في ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى وشاع في كلامهم المرح
 مما ذكره صاحب الواقف في ضبط المراهب ان مذهب المعزلة ان افعال العباد واقعة بقدرة
 العبد على سبيل الاستقلال بمعنى ان يكون العبد مستقلا في القدرة ايضا فانه جعله تائير قدرة
 العبد كما هو مذهب المعزلة مقابلا لما يكون المؤثر مجموع القوتين اما مع اجاد المتعلق او
 دونه مع كون احدهما متعلقة للآخرى او برونه ومعلوم انه على قدر يكون قدرة العبد مخلوقة
 لله تعالى يكون من قسم ما لا يتحد فيه المتعلق مع كون احدهما متعلقة للآخرى ولهذا قرأنا عديدا
 في كلام الواقف وبعض شروحه فان قلت اذا كان العبد مستقلا في قدرته ينقل الكلام الى
 صور قدرته عنه فيلزم التساوي قلت يجوز ان يكون صرور القدرة من العبد على سبيل الاجاب
 وان كان صرور الافعال بالاختيار وهذا كما ان قدرة الباري تعالى صادرة بالاجاب وصور
 الافعال بوسطتها بالاختيار غاية العبد نفسه ايضا من انما صنعته فان قلت فما قولك فيما
 اشتهر في كلامهم من انه تعالى خالق القوى والقدر قلت لعل ذلك مذهب ابن الحسين منهم
 ولما كان هذا قريبا الى الحق اشتهر لاما ذهبوا اليه لم ان هذا مذهب اخر لم يذكر فيما ذكرنا
 تحرير الشارح وهو ان فعل العبد واقع بمجموع القدرة والارادة وخالف ذلك المجموع هو الله تعالى قال
 الامام في المطالب العالية وهذا مذهب خاصه ولما كان هذا مخالفا لما اشتهر منه من الاصول من ان ما ذكره في مع الله
 وان الراعي من اسباب الترجيح الامن لاسباب التاثير لم يلتفت اليه فان تعلق الصفة

في نفس الافعال

وعدم ظهور آثار القدرة في بعض الاوقات كما في الجنين مثلا لا لعدم القدرة بل لضيق المسامحة او ما عرفت

وسياق في الشرح عند تقدم الاية السبعية

كون المؤثر مجموع القدرة والارادة

يستلزم تأثيره في غيره على الصفة التي من شأنها التأثير يستلزم ذلك لا يتعلق
 لكل صفة نعم لو قيل يمكن القدرة بالمقدور لا يستلزم التأثير فان قدرة الله تعالى متعلقة بالعالم
 في الاول من غير تأثيره في غيره من غير ان يتصل به من التعلق بوجوب التأثير وفوق الارادة كانا
 واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة فان قلت فعند الانضمام لا يستقل قلت
 وكلنا يلزم ان لو كانت كلا القدرتين بالنظر الى الفعل واما اذا كانت قدرة الله معينة
 لقدرة العبد كما استفاد من قوله توسط هذه الاعانة فقدره العبد يكون هي المؤثرة بالاستقلال
 بالنظر الى الفعل بمعنى انه لم يتصل به قوتان وهذا كما ان من قطع شيئا بالسكين فانه مستقل
 في القطع وذلك لان الآلة لا يستند اليها الاثر وانما هي وسط في وصوله اثر الفاعل الى المفعول
 وهه المسماة بالسبب الظاهر ان المراد من السبب هو الكسب كما قال في
 العرف فلان لكل من سببه مكتوب وفيه نظر وذكر لانه يستلزم ان يكون
 العبد خالق شي على ان هذا الكلام القامى بعينه ويحتمل ان يكون توجيه الكلام فيكون مآل
 كلامه لقوله بالسبب وهذا ما قالوا هو ما يقع به المقدور بلا صحة الغرض والقادر
 وهو اشارة الى قوله وهو اراضا في حجب من العبد ولا حجب عنده وجود الاثر
 والمحض الكلام ما اشار اليه الامام حجة الاسلام وهو الامام الغزالي ذكره في كتابه الاقتصار
 وهو رسالة له قد تلت كرايس يستلزم جواز المحال وهو مح وفيه نظر
 وجهه ان جواز وقوعه بهام وقوعه بقدرة العبد ليس مستعلا لانه حتى كحل المقدور
 وانما هو امتناع بالغير لا يقال فعله هذا لا يتم ما ذكر في نريد ان التوحيد لهما المذكور في الوجه
 الخامس فانه اذا فرض وقوعه مراد واحد هما في الآخر لا يلزم العجز ضرورة حصوله
 القدرة نظر الى ذاته لانه نقول هناك بالنظر الى الارادة والانزاع في ان التخلق عن القدرة
 مع الارادة عجز بناء على ان القدرة صفة توترو فوق الارادة بمعنى حجب صدور الاثر عن القدرة
 عند انضمام الارادة فتعين ان يكون محو جالس سبب المح وفيه نظر لانه لا يلزم من عدم جواز

لنا عقليا وسميعا

الاحتياج

الاحتياج الى سبب لا بعينه بمعنى الماخوذ بشرط الاتعين احتياجه الى المعين لجوار
 احتياجه الى غير معين بمعنى لا بشرط التعيين ولعل قوله الشارح من تلقين ان الامام
 رئيس الى هذا فانه قال احادث ملحقه اي الحاذيب من خزف كذا في الرمز والمختصر
 القاموس لكان عالما بتفاصيلها ويلزم ايضا من العلم بتفاصيل الافعال العلم بالمشي
 واجزائها الى غير ذلك مما يتعلق بذلك الفعل لان من علم شيئا بالتفصيل يمكن ان يجيب على سوال
 عما يتعلق به من تلك الامور والافعال العلم انما هو هذا يتلخص ما ذكره في قوله ومنها ان المشي
 انسان كان او غيره الخ انما يصير عنه افعال اختيارية فيشبه لانه انما ان فعله انما
 اختياره وقصدي لانه قد مر انما ان القصور لا يتصور بدون العلم وتحقيق هذا المقام مأمور
 في تحت الكيف من ان النوم هل يغضد القدرة ام لا واما كون النوم مضادا للادراك فيها
 لا ينافي ما نحن فيه لان الادراك هو العلم بالمحسوسات فجاز ان يكون للنائم شعور غير حسي
 الذي له ان عطف على قوله بالسكناس واليه اشارة بقوله وما تشاؤون
 الا ان يشاء الله اي لا يصدر المشية منكم الا ان يشاء الله وليس المعنى ان كل ما يشاؤه
 العبد من الافعال وهو ما يشاء الله والالزام وقوع جميع ما يشاء العبد ومن هذا يمكن الجواب
 عن الاشكال على المسئلة المشهورة التي هي قولهم ان من قال لامرأته انت طالق ان شاء الله
 فالافتاق على انه لا يقع الطلاق وان شاء العبد وقوع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط وهو
 انه ينبغي ان يقع اذا شاء العبد لوجود الشرط بناء على ان مشيئة العبد تابعة لمشيئة الله تعالى
 لقوله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله كذا لا عجز الاستقلال والاختيار انما لا يقال
 على تقدير كون العلم تابعا للمعلوم على ما هو حاصل الجواب لا يلزم المحر والافعال بالاستقلال والاختيار انما
 لاننا نقول بمعنى تبعية العلم للمعلوم كونه عا وفوق العلم السابق الكاين على وفوق العلم
 يستلزم وقوع العلم بالشيء على وفاقه ايضا لان الموافقة من الطرفين والا يلزم انقلاب العلم
 جهلا فيلزم الاضطرار في الاختيار وهذا مثل من وعد لآخر بان يفعل باختياره امر فلا ينافي

الادراك بالمحسوس

الثالث لو كان فعل العبد

وهو يعلم انه لو خالف وعده لعقله فانه وان كان مختاراً في فعله صورة الآلة بالاضطرار
وقد اشرنا الى ان البعض من الاولاد الى الالتزام وهو الاتمام كالوجه الثالث
ولهذا صرح في الجواب عن الاشكال الوارد عليه بأنه الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح
الحل لما وجب في الازل وقوع الفعل اولا وقوعه في وقته يرد عليه ان بثبوت وجوب
وقوع الفعل اولا وقوعه في الازل ان اراد به انه متعلق ارادة به فهو غير مسلم بل هو اول
المسئلة وان اراد ان ثابت في علم الله تعالى بمعنى ان وقوع الفعل اولا وقوعه معلوم لم يكن الازل
وهو مع الوجوب في الازل فهو يناقض قوله وليس هو العلم المحل لهذا هو وجه الضعف
الذي ذكره واما وجه انقضاء التعقيد فظاهر لان سبب الوجوب يجوز ان يكون من الله تعالى
وعدم كون السبب من العبد مخلوقه ولا كذا كذا الواجب اما ان يريد الله وقوعه فيجب
اولا وقوعه فيمتنع فان قلت عدم الشيء لا يستلزم ارادة وقوعه لا ارادة عدمه ضرورة ان
الاعوام الازلية غير مرادة عما مررت اليه البشارة قلت هذا لا يضرنا لان انتفاء ارادة وقوعه
يوجب الاول وقوعه ايضا ضرورة ان انتفاء جزء العلة علمه تامه لا انتفاء الشيء وجه
الزوم ان امكان الشيء من لوازم ماهيته المحسنة وذكره في الا انه لا يلزم منه ان يكون الامكان
موجبا الى سبب بعينه فان الامكان لازم للمهية محجوج الى سبب ما وجاز ان يكون اخلافا
خصوصيات السبب لا سبب خارج فيجوز ان يكون امكان بعض المستلزم محجوجا الى المخلوق
امكان فعل المعاد الى الخالق لا يري ان امكان المعاد بعد عدم المخلوق باق واما ما ذكره الامام
من التلخيص فقد عرفت حاله بـ لا تفاوت وان بذنا الجهد يرد عليه ان الكلام في
اعادة المثل ووجود التفاوت لا شاق في ذكره لان غايته ان يورث اخلافا شخصيا وهو
لا ينافي الممانعة ولا تفاوت في شيء منها باعتبار ان الخصم الاعتراف بعدم التفاوت
في حد انفسه لا ينافي التفاوت باعتبار الاضافة مثل امكان الاجسام وامكان الاعراض
وصورتها ووجودها في ان يكون المعنى هو امكان بعض الاعراض كالافعال وكذا الحال

في الحوادث والوجود وكون الوجود مع مشتركا لا ينافي الاختلاف بالاضافة
لكان احسن او اشرف من الله تعالى خلقا واحلاصا وارشادا الى اول الخلق ان خالق
الاحسن احسن ويرد عليه اننا سلمنا ذلك لان الله تعالى افلا حكمة تربو على ما
ذكر من افعال العباد وهي خلق خلقا قرا العباد وخلق الارواح المقدسة وخلق السموات
التي محل انزال البركات وخلق الاقوات الحيوانية الى غير ذلك مما لا يحصى او التقرير
والتبشيت يرد عليه ان يجوز ان يكون المراد تقرير الاقرار وتبشيت لا تقرير نفس الفعل
فشيء اخر ممنوع بل اشكر على الافعال عندهم في الحقيقة راجع الى اشكر على الاقرار والتمكن
لا امروراه وهذا المعنى ما ذكره الزمخشري في سورة التغابن قلنا وجهه ما اشار
اليه ابو المعين السفي وحاصله ان الايمان يتعلق به تكوين الرب وكسب العبد في حيث
التكوين ليس لمخلوق ومن حيث اكسبه لمخلوق ولا يخفى انه كلام خال عن التحصيل لان كل فعل
كذلك ولا وجه لتخصيص الايمان به بل لا يخفى ما في الوجوه المذكورة من وجوه الضعف
هو ما اشرنا اليه في انشاء الوجوه بل بمعنى ان اجماعهم يدل على ان لهم قاطعا فيمنه فان
قلت اجماع لا يدل على ان لهم قاطعا فان اجماع قد ينشأ عن ظن قلت بشار الى الجواب
بقوله ان اجماعهم عليه المحل فانه يغيب منه ان اجماع على مثل هذا الاعتقاد لا ينعقد الا اذا
كان لهم قاطع ضرورة ان الحقايق العقلية لا تنبسط بالظنون فلا يصح الحمل على انه
خالق لبعض الاشياء كافعال نفسه لا يقال يجوز ان يكون المراد انه خالق لكل شيء من افعال
نفسه وسائر الحيوانات ولا كذلك كل حيوان لانا نقول خلق سائر الحيوانات من افعاله فاما الله تعالى فبعض الاشياء
وانه كما يقال لا يقال المراد انه خالق لكل شيء من افعال نفسه اختيارية وغير اختيارية وهو افعال نفسه
ولا كذلك كل حيوان لانه ليس خالق لافعال نفسه الغير اختيارية لانا نقول كل فعل له
فانه اختياري وليس له فعل اضطراري واما الصفات العينية فعلى تقرير كونها غير اختيارية
ليست من قبيل الافعال وليست ايضا مخلوقة وان كانت محتاجة الى الذات معلولة كسب

فلا ينهم من اجماع
ان فيه قاطعا

فاما الله تعالى فبعض الاشياء
وهو افعال نفسه

شرح الفقه الأكبر

وتفصيل ما قررنا في شرح الفقه الأكبر وبأنه إذا جعل خلقه في موضع المصدر
وذكر لسان المتبادر من خلقوا خلقا مثل خلقه في الجملة فإذا دخل عليه النكار لا يخفى
جعلوا فقد لزم النكار خلقا راءا وأما إذا لم يجعل في موضع المصدر بل صفة مفعول
مخبر عن بأن يكون تقدير الكلام خلقوا اجسام خلقه فلا يتم الاستدلال فيحتاج إلى جعل
الخلق بمعنى المخلوق في الموضوعين وهما وجه آخر قريب مما ذكرنا ولا وهو أن يكون قوله
خلقوا خلقه صفة شركاء واخلت في كمال النكار قوله فتشابه الخلق عليهم أن خلق الله تعالى
وخلقهم والمعنى أنهم ما اتخذوا شركاء خالقين مثله في تشابه الخلق عليهم فيقولوا
هو لا خلقوا كما خلق الله تعالى فاستحقوا العباد كما استحقوا ولكنهم اتخذوا شركاء عابرين
لا يعبدون فخلق الله الصفة أن يخلق ما إذا كان خلقا صفة فإن الخبر هو بغيره
لا يغيره كل مخلوق مخلوق له بل يغيره كل ما هو مخلوق له فهو بغيره فكل ما عام
قيل على تقدير الضرورية أيضا يحتاج إلى جعل إضافة حكمهم لفائدة العموم والافعال بمعنى
المعول وهو بصرف على مثل السرير بالنسبة إلى النجار ولا يخفى عليك أن العمل بمعنى
المعول بمعنى الحاصل بالمصدر لا بصرف على مثل السرير فإدخاله بمعنى ما يتعلق به الإتيان
لا ما يتعلق به الوقوع كالسرير مثلا إلا أن في دلالة على المطلوب نوع احتمال
وخفاء أما في الوجه الأول فلا الاستدلال أنما يتم على تقدير خبره الخالق وأما على تقدير
الوصفية فلا يتم وأما توجيه الامام في التام على تقرير الوصفية أيضا فهو مزيق كما
أشار إليه الشارح ومحصل توجيه الامام أن الحكم لا يصح إرجاعه إلى الموصوف فلا بد
من إرجاعه إلى الصفة ووجه ضعف ظاهر من حيث العربية فإن الخبر هو الموصوف
لا الصفة ولا دلالة على المحرفية وأما في الوجه الباقية فلا يصح إرجاعه إلى الشارح
لأن كون ذوات الضرورية قبيل الأفعال الاختيارية لا يستلزم أن بعضها من
ذوات الضرورية من قبيل الأفعال الاختيارية وهو ما يقع في القلب بالارادة واليه أشار

ما في أول كتابه المحمد

بقوله عليه السلام ارادة المعاصي مما يؤخذ عليها دون سواها ويؤيد قوله سبحانه ان يتدبرا
ما في انفسكم او تخفوه كما سبكم الله لاننا نقول ان ما يؤخذ عليه هو نفس الارادة لا ما
تعلق به من الامور القلبية فكون الارادة من صفات القلب لا يستلزم كونها من
ذوات الضرورية كباير صفات النفس من القوة والركاء وفيه ضعف للزوم
الجمع بين الحقيقة والحجاز لا لاسناد الرضا إلى الله تعالى حقيقة وإلى الملائكة بحجاز
ان تحصل صفة مكان صفة بره عليه انه يجوز ان يكون مرجع التقدير إلى تفصيل المكانيته
لا إلى نفس الصفة بأن يكون الصفة مثلا فعل العبد وكون العبد محلا لا بتفسيره بل وخلق
الله الان قال ان وجود العرض في نفسه هو وجوده في موضعه فإذا حصل الصفة التي هي
العرض بفعل العبد فهو عين كون العبد محلا لا لارتب بين وجود العرض في نفسه
وجوده في الموضوع لتكون الله باجاء الله تعالى والاول ما جاء العبد نعم على تقدير العقود تكون
الكلام محل كنه وتدل الكلام على معنى تفصيل صفة لا يقع من الحق شيئا فخرج آدم موسى
هنا كلام ذكرناه في شرح الفقه الأكبر فليرجع إليه ما من قلب الآ وهو من اصبعين من
اصابع الرحمن لا يخفى ان كون الامور القلبية من الأفعال الاختيارية محل كنه الا ان الله ان
المراد من الأفعال الواقعة من العباد ومن الطاعات والمعاصي كلها من الله تعالى فان شاء طاعتهم
اطاعهم وان شاء المعصية جعلهم عاصين لا معقب لحركه وهذا هو التوجه في قوله ياقلب
القلب الخ وان حصول الفعل بمعقب الداعي واجب فإدخاله في المقع يظهر
في قوله الآ وهو انه لا فرق في العقل بين ان يأمر الله تعالى العبد الخ كما هو مذهب الشيعة
وامام الحرمين مذهب امام الحرمين على ما نقل في هذا الكتاب ان العقدة الحادثة غير
مؤثرة أصلا ولعل هذا بناء على ما اشتهر في الكتب كما ذكره الشارح فيما مر في هذه
المسئلة ان يكون في هذه سقلا بقوله من المكرب لا بقوله لمذهب الاعتزال او
النكار لا محتمل بمذهب الاعتزال في هذه المسئلة على ما يفهم من قوله ولا بين فاعلى البقيع

فإن المواقف انما يكون على
الأفعال الاختيارية مفع

الحول هذا قال يلزم منه فساد مذهب الاعتزال في هذه المسئلة على ما يفهم من
قوله ولا يبين فاعمل بالكلية . واما العقل كما ترجعنا الى فته هكذا في النسخ والصواب
الى اربعة وجعل الغاية خارجة عن المعنى لا يستقيم في مثل هذا الموضع ولعل نظره
الى ان الوجه الثالث كتمل التعريف على طريق العيان الاقتراني والاستثنائي على ما تثار
اليه بقوله ولكن تنظيم العيان هكذا لا يتلحق ينبغي ان يقول الى ستة لان الاستثناء
تقريب ايضا موضع الملزوم اورد في اللازم لانا نقول بشار اشار الى الجواب ايضا بقوله
وهكذا ينبغي ان الاعتبار احد هذين لانه لا يخفى عليك ان تعذر الوجود انما اعتبر
اذا كان وجه الدلالة متعذرا ووجه الدلالة في الوجه الثالث على كلا التعريفين امر واحد
قالوا ان تعذر جواز مرجع العقل الى فته والذكر ههنا اربعة منها على ان
من العادات الخ واما قال العادات لان الفاء لا يلزم المعتزلة
ومنها ما يرفع بطريق آخر فان الدرج الخ يعني ان في استحقاق الدرج والزم يكن مجرود
المحلية وان لم يكن سببا ايضا وقد ذكر ههنا طريق انقاع العادات غير الفساد
الاخير ايضا فينتهي الكبر لان فعل العبد والخدم تابع لارادة المولى والخدم
فقد وجد فعل تابع لارادة العبد كمن خلق الغير اعني الخدم والعبيد نعم اذا ثبت
بالدليل ان الموصد هو الله لزمهم الخ يريد عليه ان لا يكون لزمهم لان صحة الاطلاق يتوقف
على اذنا الشارع وجوابه ان المعتزلة لا يقولون بالتوقف على ما ياتي ان شاء الله
ولكن قول القائل خصم الى قوله يكون كلام الله الخ يريد عليهم انه وان كان
كلام الله تعالى معنى انه تعالى او جده الا ان كلامه الذي ثبت صدقه هو كلامه الذي اوجبه
في خبره او اللوح اعني لسان النبي صلى الله عليه وسلم على اختلاف الاقوال لا ما خلقه في كل عبد
لولا المذهب ويعتقدون الخ فان قلت كيف يتصور هذا اللازم اعني الزام ترك
المذهب مع هذا الاعتقاد قلت مع كلامه انهم لم يجهلوا قول السني اذ ينبغي

تركا

تركا المذهب وكذا لم يجهلوا ان اسناد الافعال الى العباد مجاز عند السنية
وكذا لان قوله وهم لم يجهلوا علة لقوله يوردون فيكون علة ايضا بالضرورة لما عطف
عليه لان العبد السابق على المعطوف عليه معتبر في المعطوف بعض من معتقد
الشيعة جمع شايخ معنى تابع وجوز كسر الشين ايضا بناء على ان بعض المعتزلة كان
غاليا في الرفض ايضا كما بين العباد واما عذر ذكر تاديا في الجهر لان الكلام في الافعال
الاختيارية للعباد واما الافعال المنسوبة الى الجادات فانصاف الغويين على
انها من افعالهم فليبداه من قوله تعالى الذي يؤمنون الخ فان قلت كان الظاهر
ان يقول فليبداه من قوله تعالى اياك نعبد فان سورة الفاتحة معتمدة على البقرة في الترتيب
والنزول قلت ذلك غير مفيد للقول لان قوله يعبد و اياك نستعين مني الاستقلال
او نقول لما بين الامام في المطالب العالية في سورة الفاتحة كان المناسب للشا
ان يبداه بايها والجمل فانه معنى التغيير وهو لا يستلزم ايجاد امر محقق
مثل جعل الدراهم الخ لا تعال قوله ان التغيير معناه تحصيل صفة كان صفة
فمقتضى الاجاد لا محالة لانا نقول قد اشار الى جوابه فيما سبق ايضا حيث قال فاذا
وقع معفولة الله من افعال العباد مع انه يقتضي الاجاد لا مطلقا ولكن اذا كان
المعفولة الله من الامور الوجودية وقربا سره فمما سبق فكلوا القرآن حجة
للخافين وقد انزل لكونا حجة عليه مع ان الاليت الالة على كون الكلمة مخلقة وعلم
وارادة الخ حجة لكونا حجة عند فقهاء النجوم والتوحيه بين الآيات وليس المعنى ان ههنا
الآيات حجة له اولا حجة له فيما غايه ما في الباب ان لا يكونا حجة عليه الا ان مذهبنا
اقوى بسبب ان القوي الخ ما ذكره من السبب غير تام لان اللازم ترجيح القادر
لا بد مقدور على الاخر لا مرجح ودائع وهو غير ترجيح الممكن من غير مرجح ان مؤثر
موجب ولهذا قال ونحن نقول الحق ما قال بعض الائمة الا ان قلنا قلت ما قال بعض

فان يدل على ان العبد
خالق لفعله منه

2

وهذا هو الحق لا
يغير ما كان عليه

الآية الأولى عن مذهب الاعتزال قلت قد مر من حقيقة مذهب الاعتزال
حيث يذفع عنه هذا الخيال لمبالغتهم في نفي الخ ونظيره تسميتهم الخوارج
بالحكمية لانكارهم امر الحكيم وهما ابوسبي الاشعرى من قبل على كرم الله وجهه
وعمر بن العاص من قبل معاوية رضوان الله عليهم وقيل لانتباههم للعبد
قوة الاحكام والوجه الواضح ما ذكرنا في شرح الفقه الاكبر حيث لا مرد عليه ما اورد
ولا خلاف في ان المحسوس هم الذين ينسبون الخير الى الله تعالى لا يقال
ان النبي عم قال سكوني في امراتي يقولون من معانيهم او لئلا يحسب امتي فان الجواب
هنا ليس بهذا المعنى وكذا ما وقع في عبارة علي رضي الله عنه على مسائلنا لا ما نقوله
هذا هو المعنى الشهور والواقع فيما بعد انما قصده مجرد الزم والتشجيع فان
قباحة مذهب المحسوس كان مشهورا عند العرب فذكره عم لذكر وايضا من
يفضي القدره الى نفسه لعله جعل القدر بجمع القدر لا بمعنى تقدير الله ومشيته
اذ لا يكتفى اضافة ذلك الى العبد كدفعه عبدة الاوثان وانما قال ذلك
لما سئل من قولهم حكمية وجدنا عليه اباؤنا والله امرنا بها والحق ان هذا غير بعيد لان
القدر ههنا بجمع تقدير الله ومشيته لا بمعنى الامركاني معانيهم والظاهر ان مراد علي
رضي الله عنه تقييد هذه المقالة بتبشيرها بقوله عبدة الاوثان او نقول انهم قالوا
ذلك كما في قوله لو شاء الله ما اشركنا الا الله قضاء لازما وقدر حتما فيه إشارة
الى ان القول ببثوث القضاء والقدر لا يوجب الخبر لان بوثوتها على وجه النوط والاعلى
بالاسباب الاختيارية على ما ذكرنا في شرح الفقه الاكبر بما لا مزيد عليه وعن الحسن
تأثير لتوجيه على كرم الله وجهه ان القضاء والقدر بجمع الامر والحكم وبان معنى
كون المتولد بقدره العبد تأثيره في السبب الموجب له هذا جواب عن الثالث و
الرابع اما عن الثالث فظاهر واما عن الرابع فلان يكون الراي غلظا ما هو مما لا ينافي

احاله الى شرح
الفقه الاكبر

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله

تأثيره

تأثيره في السبب الموجب لانه كان حيا في وقت وجود المتولد
ام يقتصر بعضها على مجرد نفي مذهب الخصم وهو الوجه الثالث الاول واما
الوجه الرابع فذكره على مذهب اصحابنا لان محموله هكذا ما يقع ما ينال محل القول
الحادث لا يكون مقورا للقدر الحادث اذ لو كان مقورا لزم ان لا يوجد عند قضاء
قوة العبد الخ ما كانوا يؤمنوا الا ان يشاء الله فيؤمن منهم ان ايمان الكافر لم
يكن مرادوا والمعتزلة تزعمون انه لا يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع
ويعلم من قوله انما يريد الله ليعزبهم بها الآية ان كفر الكافر مرادوا قد بطل كلا
الزعمين فان قلت هل في قوله تعالى ما كانوا يؤمنوا الا ان يشاء الله دلالة على
ان ما شاء الله كان على ما هو مذهب المشاعرة قلت لا وذلك لان المعنوم منه ان حصول
الايمان يتوقف على المشية ولا يلزم منه ان يكون المشية علته تامة فاننا اذا قلنا
بما كان يصلح المحرث الا سؤاضا لا يؤمن منه كفاية الوضوء للصلاة ووجود ما عقيب
وكذا الله يهدي من يشاء سيئاتي في تفاريع الافعال ان هداية في هذه الايات
راجع الى خلق الايمان والاعتقاد فعلى تقدير ان يكون الايمان الكافر مرادوا لا يمكن ان
لا يقع كما زعم المعتزلة وسيأتي بطلان ما حملوا الهداية عليه فيها ورد بان المؤمن
هو الله تعالى والاية الكريمة تدل على ان المؤمن هو العبد وهو قوله تعالى ما كانوا يؤمنوا
الا ان يشاء الله على ان في بعض الآيات دلالة على انهم لو راوا الآية وكذا الآية هي
قوله تعالى وان يروا الآية لا يؤمنوا بها حتى يروا العذاب الاليم ومع فلك العلم الضروي
بعدمه الايمان كين يمكن ذلك اللهم ان يراد من الآيات المنبثة في الآفاق على ان قوله
ولو شئنا لآتينا كل نفس هداية الخ فان المتبادر من الآية الكريمة الهداية المنجية
على الوقوع في نار جهنم فان كلمة الاستمرار على معنى هذا المعنى اعني قوله تعالى ولكن حق
القول مني الآية فلو كان المراد من ايتاء الهداية ما ذكره ابو الحسن وهو غير اختياره

كان ينبغي ان لا يفيد النجاة وانت خير بان تأويل ما شئت لا يستوعب الجبر فان
 من قال لا تلزم فعل كذا لعذبتك عذاباً شديداً لم يفعل هو باختياره بعد هذا
 القول فلا جبر فيه وانا الجبر انما يخلق فيهم الايمان شاءوا او ابوا الايمان ان الله
 رفع الطور على قوم موسى عم لا جل الايمان فلم يكن ذلك جبراً اذ لا جبر في الايمان
 على ما هو من الاركان وقد فصلنا الكلام في هذا المقام في شرح الفقه الكبير
 ولا من هذه الحثية كفر وفيه نظروا انظر ان الرضا بالكفر لا من حيث قضاء الله
 بل يتناول الرضا به من حيث كونه موجوداً او ممكناً وان لم يكن بكفرنا لاول
 ان يقال الرضا بالكفر من حيث انه من قضاء الله طاعة ومن حيث المحلية كفرهم في
 قولهم الرضا بالقضاء لا بالمقتضى رزنا الى هذا المعنى لان الرضا بالمقتضى من حيث
 انه مقتضى راجع الى الرضا به من حيث المحلية والرضا به من حيث النسبة
 الى الفاعل رضا بالقضاء والى هذين الاعتبارين ننظر ما ورد في كلام بعضهم من
 ابيست الغارسي: پير ما كنت خطا بر قلم صنع نرفت: اقرباً بر نظريال خطا
 پوشش باد: وفي شرح الكشاف ان الرضا بالكفر انما يكون كقوله اذ كان
 مع الاحتمال له واما برونه فلا ودعوى ان المراد بالقضاء الواجب الرضا به
 الخ فان قلت لا فرق بين هذه الصفة وبين سايرها في وجوب الرضا بها فالتحقيق
 حكم قلت من حيث ان هذه الصفة بمعنى الخلق والشروط والقبائح والآلام
 اثارها منى مظنة ان تعرض العباد ويشتملوا عنها فلدفع هذا الوهم قالوا
 بحب الرضا بالقضاء واما رد معال المشركين فلنقصدهم بترك الهنوا
 السورية وتمديد العذر وحاصل الكلام في هذا المقام ان في كلام المشركين مقومتين
 احدهما ان الكفر بمشيئة الله تعالى والثانية انه يلزم منه ان رفاع دعوة النبي عم وما
 ورد من الزم والتقبيح انما هو على الثانية فان الله يفعل ما يشاء وحكم ما يريد فله

قال هذا الاعتقاد
 من اركان الدين
 حواله شرح الفقه الكبير

ان يشاء

ان يشاء من الكافر الكفر وياثره بالايمان ويعتبه على الكفر وسبغت الانبياء عليهم
 دعوة الى دار السلام وانا الله لا يدين الامم يشاء السابح قوله تعالى وما خلقت
 الجبر والانس الى لا يقال قد ذكر هذه الآية في انشاء الآيات الشاهقة بنفي ارادة الجبر
 المذكورة في الوجه السادس فيكون ذكرها في السابح تكراراً لا نافعاً وذكرها في السادس
 باعتبار دلالة التعليل في ارادة الجبر في السابح باعتبار دلالة التعليل في ارادة الطاعات وحقبة
 ان النفي والاثبات المستفاد من الخبر يدل على امرين ذكر في الوجهين بالا اعتبارين
 ولهذا التكرار الجبري رحمة الله عليه حديثاً واحداً في بابين او اكثر وجعله الامام
 الى قوله انا يعجز في فعله الى قصده الرد على من الاستبراء من رحمة الله حيث
 جعل الامم في قوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم الآية للعاقبة وكذا صاحب الكشاف والمصنف
 ايضا يجوزها ذلك الا ان معنى كلام القاضي على ان بعض افعالها تابعة لمصالح العباد على
 ما ذهب اليه الفقهاء فيجوز ان يكون فعله مطلقاً لمصلحة العبد ولكن العبد لم يحفل تلك
 المصلحة فحصل بدله شيء فيجعل ذلك كانه هو المصلحة كما في قوله: لا والله: وقوله
 ولقد ذرانا لجهنم الآية ولا يرد عليه قوله وكيف يتصور الخ لانه يجوز ان يفعل ذلك وقفاً
 للحي على نفسه كما في قوله تعالى لا يكون للناس على الله حجة الآية على انه لا يلزم كون العوض مراداً
 عن ذرنا فيجوز ان يحصل خبره ويدخل عليه الام ويقال انه لام العاقبة واما المعتزلة فيقال
 واراد عليهم واما جعل المكروه مجازاً عن المنه فلو من الكلام رد على صاحب القول
 فان قيل الرد مردود لان لفظه ذكر اشارة الى ذات المنه لا الى وصفه فلا نفو كلف قوله
 حكاية عن لوط عم ان هو لا يصنع فلا يفخون فان هو لا اشارة الى ذات الاضاف
 قلنا الوصف في المعين لفظ كما في كلام لوط عم بخلاف قوله لا ذكر كان سبباً عند بركروا
 فان المشار اليه غير محسوس مشاهد فلا بد من اعتبار الوصفية ليس لذات الفعل
 ولا لجهاته واعتبارات الثان قوله لذات الفعل يعنى ما يكون الحسن لذات الفعل نفع

سبحان ربك رب العرش العظيم

وستتر صاحب الكشاف بانه
لام الضرورة ولا يجد منه

الفاعلون حجة القائلين منه

ادراك

وفراش ربه اشار في هذا المقام ويشارة
 في البعث السادس ايضا انه يجوز ان يفعل نفعه
 العبد حكم ومصلح منه ربه الله تعالى

في
 في
 في

او يصفه ذمته كما في الاعراض الذاتية فالواجب الحسن هو الاجزاء لا الكذب ان اراد
 ان الاجزاء من حيث هو اجزاء ليس من الكذب لانه من قبيل الافعال لا الاقوال فلا يكون
 التفرع على قوله فيلزم ارتكاب اقل العتقين صحيحا لان الاجزاء لا تقع له اصلا ويمكن ان يقال
 محصل الاعتراض ان ارتكاب الكذب هنا ليس لانه واجب بل لانه سببه للتفريق عن الاصح
 الذي هو اجزاء البني فالواجب الحسن هو الاجزاء وارتكاب الكذب لانه وسيلة اليه لا
 لانه واجب في نفسه فلا يلزم كونه صناعا ومحصول الجواب ان ما لا يتم الواجب الآتية
 فهو واجب فيلزم كون الكذب صناعا اوله اما صناعا فليكون العتق ذاتيا
 الكلام في اجتماع المتنافيين في اضرار العزى وهذا كما ترى لا اجتماع فيه للتنافيين
 ويمكن ان يقال المعصوم من هذا الكلام ابطال هذا الاحتمال ليتعين الاحتمال الآخر المستلزم
 لا اجتماع المتنافيين وبمبنى الاستلزام الح المراد من الاستلزام هو الاستلزام الذي
 المذكور في قوله فيكون تركه صناعا مع استلزامه كذبه الاول لا يقال قوله فيكون تركه
 صناعا مع استلزامه الح يدل على انه لا اجتماع للمتنافيين في اضرار العزى وقد قال
 وقد تقرر اجتماع المتنافيين في اضرار العزى الح لانا نقول الكلام العزى كاذبا ليس
 محل اجتماع المتنافيين وانا هو محل تقرر اجتماع المتنافيين فان قوله في اضرار
 العزى طرفي للقول للاجتماع فان صدقنا يستلزم عدم صدقنا وذلك لانه
 اذا كان قولنا هذا الكلام الذي انكلم به الآن ليس بصادقا صادقا كان كاذبا بعض ما يكمل
 به الآن صادقا وهو هذا الكلام فتلزم اجتماع الصدق والكذب واما الاستلزام كذبا
 الصدق فلان قولنا هذا الكلام الذي انكلم به الآن ليس بصادقا اذا كان كاذبا يكون
 الكلام الذي انكلم به الآن صادقا لانه اذا كذب عدم الصدق يلزم الصدق بالضرورة
 ثم يقتصر في العزى على قوله الح وانا قال يقتصر اذ لو لم يقتصر لا يلزم المحذور على ما اشار اليه فيما
 قبل بقوله وبمبنى الاستلزام الح فان صدقنا لكل من الكلام العزى والاستلزام الح اما

استلزام

يستلزام صدق الكلام العزى عدم صدق الخارجية قلنا او اصدق قولنا الكلام الذي
 تكلمت به امس صادقا يكون قوله الكلام الذي انكلم به غدا ليس بصادقا صادقا
 انا يكون صادقا ان لو كان ذلك الكلام العزى كاذبا وقد فرضناه صادقا فيلزم الصدق
 والكذب في الكلام العزى واما ما استلزم كذب قولنا الكلام الذي تكلمت امس صدق
 الخارجية فلان كذبه يستلزم كذب الكلام الامس واذا كان الامس كاذبا وكذب
 عدم الصدق انا هو الصدق فيلزم صدق الكلام العزى وقد فرضناه غير صادق واما
 استلزام صدق قولنا الكلام الذي انكلم به غدا ليس بصادقا عدم الصدق قلنا
 صدقنا يستلزم كذب قولنا الكلام الذي تكلمت به امس صادقا وكذبنا يستلزم كذب
 الكلام الامس على ما عرفت اتقوا استلزام كذبنا لصدقنا فلان كذبه يستلزم صدق الكلام
 العزى وصدقنا يستلزم صدق الكلام الامس على ما مر في اول التقرير ولله المسمى
 مغلطة الجزر الاصم انا سمع بها القوة اشكالها وذلك لان الجزر على قسمين منقوع وهو
 ما يكون جذرا كالحج كالعشرة فانه جزر المائة واصم وهو ما يكون جزرا غير صحيح كجزر المائتين
 مثلا فانه اكثر من اربعة عشر لانه محذور مائة وستة وتسعون واقل من ثمانية عشر
 لانه محذور مائة وثمانية وعشرون وقد روي عن عائشة رضي الله عنها انها كانت
 تقول سبحان من لا يعرف الجزر الاصم الا هو لان حد الكسر الواقع لا يعلم قرة على المعيين
 انه نفس او ثلث او ربع الى غير ذلك من الكسور كما في قولنا هذا صادقا لا يقال هذا
 حل بالحوال لانا نقول الكلام في حل الصدق وهو في صادقا بالاستقناع وهو قولنا
 هذا الكلام صادقا والمراد من هذا الكلام الذي وقع موضوعا هو ما ذكره بقوله هذا الكلام
 الذي انكلم به الآن فاذا حل الصدق عليه يكون تقرير الكلام هكذا هذا الكلام الذي انكلم به
 الآن صادقا لا يقال كين يكون الصدق حكما للثبوت وانا حصل الشبهة بعد الحكم
 بالصدق لانا نقول الموضوع ايضا شئ فية وهو انه يظهر معنى قوله فيقع الصدق

روي عن خارجي انه عليه

حل للشخصية لاحالا حكما واما قوله والصرفه حال للنسبة الاجابية التي هي حكم
 النقيض وهو اشارة الى جوابه دخل مقدر وتوجيه ان النقيض وان حمل فيه صرفا
 الا ان له ايضا صرفا هو حاله حكما وقوله وحكم للشخصية اراد اكتم بالسلب وهو ليس
 بجاذب فان الحكم بالصرفه يعنى الالحاق والسلب وهو ليس بجاذب واعلم ان هذا
 التقرر كما يرفع الاشكال عن العقيدة المتضمنة للاشارة عن مضمونها كذكر يرفع الاشكال
 على تقدير الايراد في الكلام الغرض والاسمى كالاخفى فان الصرفه والكذب قد يقع حال الحكم
 وقد يقع محولا وقد يتوهم في حل هن المخلطة ان هذا الكلام خارج عما اراد من الكلام
 المتكلم به الآن ونظيره قولهم ما من عام الا وقد جنسه من البعض فان نفس هذا العام خارج
 عن عموم هذا الكلام ومثله قولهم من دخل دار سالم فهو حر فان المراد غير سالم وان كان
 سالم ايضا من الغلمان ولا يخفى ان هذا على تقدير تمام غفوله عن قوله هذا الكلام بل يفظ
 هذا ولهذا قال كافي الشخصية التي هي مناط المخلطة كفى الصواب عندنا في هن
 العقيدة الخ وذكر ان الخ على تقدير تمام وان اذ رفع به التناقض كفى لا ترفع به المناقاة
 والمعرض انما ادعى اجتماع المتناقضين لا اجتماع النقيضين على ان الصرفه في النقيض
 كما وقع محولا وقد وقع حال الحكم وبالعكس فقد لزم التناقض انا لا جعل الامر والنهي
 دليل الحسن والعقب ليرد على ان هذا مخالف لما قاله اولاس ان الحسن الشرعي عند
 التحقيق قد لم لا عزم ولقولهم ايضا ان الحسن والعقب عندنا من موجبات الامر والنهي عن
 امر فحسن الخ ويمكن ان يقال كلام امام الحرمين من القول بالجواز الجواب عن ذلك يجوز
 حيث يوههم كونه الحسن الخ وانا اتركوا التجوز لان الحسن الذي هو عبارة عن ورود الشرع
 لما لم يكن بدونه الشرع تجوزوا وقالوا الحسن بالشرع ردا على من زعم انه بالعقل هذا
 على تقدير ان يكون الباء في بالشرع لسببية كما هو اللفظ واما اذا جعل للمصاحبة والملازمة
 فلا حاجة الى ارتكاب التجوز اذ لا نزاع في ان ورود الشرع ملاسن بالشرع وكذا كون الفعل

فانما اشارة الى مركب تام
 جزئ يكونا قضية شخصية متحدة

كان السرور الدائم

متعلق

متعلق الامر وذكر ان المراد من الشرع خطاب الشارع ثم ان كون الحسن عبارة عن
 نفس ورود الشرع وعن تعلق الامر به كلام ظاهره والتحقيق ان الحسن عبارة عن
 خضبه المتعلق بالافعال ولهذا قال فيمن سبق ان الحسن الشرعي قد تم في الحقيقة وهو
 نفس خطابه الا ان المتعلق بالفعل فيما لا يزال ولهذا قال في المتن بل عينهما ان عين الامر
 والنهي وقد بينا في بحث الكلام امتناع الكذب جواب تسليم كما ان الاول كان
 جوابا نسبيا فان حصول كلام المعتزلة ان توقف الحسن والعقب على الشرع كما نرى في المناقاة
 يستلزم الدور ومحصول الجواب ان لا يلزم انهما يتوقفان على الشرع ليلزم الدور ولو سلم
 فلا دور اذ قد بينا الخ الا انهم لما لم يقولوا بالوجوب او الحرمة على الله وجعلوا
 الحكم بالحسن والعقب الخ ولما قال ان يقول ان اراد من الحسن والعقب تصورهما فلا
 نزاع في ذلك وان اراد التصديق فهو عين الحكم بهما ويمكن ان المراد من الادراك التصديق
 بمعنى ان يكون فاعله الحسن مستحقا للثواب في حكم الله مع موقوفه لا امتناع فيه عند العقل و
 ما ذكره الاسفري من امتناع بناء على الوجهين مرتين وبعبارة اخرى ان العقل يترك ان بعض
 الافعال يقتضي لذاتها او لصفتها حسنا الا ان العقل قبل الشرع لا حكم بابا حكم الله سبحانه وتعالى
 اذ لا حاكم على الشارع ونظيره قولهم ان اسماء الله تعالى توقيفية فانه لا نزاع في ان العقل يترك
 اتصاف ذاتة بمعنى الوجوب والقوم الا ان اطلاق لفظهما عليه يتوقف على الشرع فان قلت
 الوجوب العقلي هو ان يكون الفعل في ذاته بحيث يستحق فاعله المرح والثواب وتاركه الذم
 وبالحكمة ان الاحباب حاصل من قبل الفعل لا من قبل العقل والجواب ان المراد من احباب العقل
 اطلاع على اقتضاد الافعال الاحباب مثلا فان قيل الكفر والظلم والمعاصي كلها قبايح
 الخ سائل على اصل الاشاعة وهو انه لا يوجب من كذا على اصل المعتزلة لان خلق العقب فيجب
 عندهم فلا يستقيم الجواب وانما اخر السؤال عن ذكر اصل المعتزلة مع تعلقه بما تقدم
 قصرا الى تمام الاصل المتفق عليه بين الفريقين ثم يرد السؤال بعد ذكره ولا يقول

المحقق الرابع
 في الجواب

لانه لا استعجالات في ابد النظر واما القباحة في عدم اخذ الاجرة من قوم ابوا ان يصفوها
فهذا الاصل عليكم لا لكم وذكر لانه يلزم ان لا يثبت القبح العقلي بال نسبة
اليه كما يلزم تركه كما نعت المعتزلة لان كل ما يستحق العقل يجوز ان يكون فيه حكم و يصلح
الحج وسميائه تفاريج الافعال فيه الشوارب بابتينا في اول المقصد من تحقيق
الفصول الستة فلا تغفل واما الكلام في الآيات المشتملة على انصاف البار
كما بالهداية والاضلال الح يرد عليه قوله كما واما ما يؤد فهدناهم الاية فان الهداية
هنا ايضا ما انصف به البار كما مع اننا لا نصلح ان نكون راجعة الى خلقه الايمان الا
ان يحمل على المعنى المجازي بان يكون المعنى فاقضينا عليهم سلب الهداية والايمان على انه
لا يبعد ان يقال خلقنا لهم الاهتداء الا انهم ارتدوا بعد ذلك ولم يشعروا عليه
لا يقبل التعليق بالمشية صرح في شرحه للعقائد بان ما لا يقبل التعليق بالمشية
هو الوجود ضالا او تسمية ضالا وذكر لان المشية صفة محصية لبعض المقولات
من الافعال الاختيارية بالاقوات والتسمية والوجودان ليسا من قبيل الافعال
الاختيارية فان الوجودان راجع الى العلم والتسمية الى القول ولا تخفى عليك ان الفعل
يعتبر فعل الانسان والجوارح فلا معنى لنفي قبول التعليق في التسمية ضالا وعلمنا ان
يقال المعقود من تعليق الاضلال بالمشية ببيان امتناع الايمان منهم فعلى تقرير كونه
المعنى تسميتهم ضالين لا يلزم الانشاع ونحن نقول بل الهداية هي الدلالة على
الطريق الموصل الى الله عليه ان هذا المعنى لا يستقيم في الآيات المذكورة لانه عام في حق
كل الناس فلا يفتى المؤمن دون الكافر والجواب ان الدلالة لا تقع على الناس على اصل
الاشاعة فان الوجوب عندهم بالشرع لم يبلغه الدعوة كما سلك في شاعره
الجبال مثلا لم توجد له الدلالة بخلاف المعتزلة فانهم يقولون بالوجوب العقلي ثم ان
قوله ونحن نقول رد على مشايخ الاشاعة في زعمهم ان الهداية معنا خلق الاهتداء

القول السار في ما ربح الافعال

نافع من اول المقدر

بيان المقدرات

معنى ان الهداية هي الدلالة المذكورة لا خلق الاهتداء اللهم الا ان يقال ان المشية
هو المعنى العرفي واما ما ذهب اليه المشايخ هو المعنى الشرعي فتبصر ومعنى المواضع
من كلام الله كما يشهد للمثالي الح اظهر ان ذلك قوله كما في سورة الانعام قل ان هدى الله
هو الهدى وقوله كما في الاعراف الحمد الذي هداانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هداانا الله
لان القتل فعل العبدان المائت المعتقولة على ما عرفت من الرد وزعم
ابو الهذيل انه لو لم يقتل لما ت البتة في ذلك الوقت وقد يتوهم في ان قوله كما لو كنتم في
بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل الى مضاجعهم اي طرح الذين قرر الله القتل الى مضاجعهم
ولانه لو لم يقتل لما ت البتة وهو مردود لان الآية واردة رقا على من زعم ان المقولة
غير ميتة باجله وتقرير الرد ان المقولتين اجلهم مقرر بالقتل وليس لهم خلاص من حيث لو
كانوا في بيوتهم لخرجوا الى موضع القتل فقتلوا فيه وليس المعنى انهم لو لم يقتلوا لما ت البتة
يعود الى القول بتعذر الاجل ويستفح كمن هذا المعنى في قوله وقد يجب بانه لا
استحالة في قطع الاجل الى اخر ما ذكره هناك فتدبر والجواب ان عدم القتل انما
يتصور على تقدير علم الله سبحانه وحاصله اننا لا سلم انه لو لم يست على تقدير عدم القتل لكان
القاتل قاطعا عليه الاجل وانما يلزم ان لو لم تكن علم الله ح متعلقا بانه لا يقتل الح فان
عدم القتل انما يتصور الح وح لا تكن الموت اصلا وقد يجب هذا الجواب في القول
بالاجلين ولعله جواب من طرف الكعبي لم تكن كركر ان لم تكن المقولة ميتا باجله
وقد قال جواز الامر لا بالقطع بهما كما نفهم من الكلام البعض ومن كل من العرفيين المراد
جواز الامر ان الموت لو لم يقتل وجواز الامتداد لو لم يقتل وما كان توجيه منع الزعم
الكل ظاهر اقدم ثم شرع في توجيه منع الزعم الاول وهو انهم وان قالوا ان المراد بالاجل
المضاف زمان بطلان الحيوية بحيث لا يصح عنه ولا تقدم ولا تاخر الا انهم مع ذلك يقولون
لو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وجاز ان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا
بالموت

المبحث الاجل

رغم

وذكر لو جهين اما لان عدم قتل المقتول مع تعلق علم الله به انه يقتل امر مستحيل فجاز
 ان يستلزم محال وهو انقلاب الاجل واما لان معنى قولهم لو لم يقتل لو تعلق علم الله بعدم
 القتل وهذا لا يلزم انقلاب الاجل وعند من جعل المقتول ميتا باجل مع القطع
 الم يرد عليه ان المعروف بين القوم ان القائل بالاجلين هو الكعبي وهو لا يجعل المقتول ميتا
 باجل ولذلك قال الشارح وحالف في ذلك طوائف من المعتزلة فزعم الكعبي الخ ولكن ان قال
 ان نزاع الكعبي انما هو في ان المقتول غير ميت ولا يترك ان القتل اجل وهذا قاله فيما سبق
 فزعم الكعبي انه ليس بميت ولم يقل ليس بميت باجل وكذا من طوائف الخالفين بهذا الاعتبار
 واما قاله هنا ميتا باجل وكان الظاهر ترك ذكر الميت لانه اذا الموت السبب عن القتل
 وفيما سبق اراد متابع القتل ان هذا محتمل بناء على ما ستر في منع اللزوم التي مستند
 بان الوقت يجوز ان يكون نفس القتل وهو انه لا يلزم حقيق لقدر الاجل اللهم الا ان يظن
 المراد جواز تقدير الاجل لان يتحقق ذلك البتة اذ محتمل ان يكون كل مقتول اجل قتل ويكون
 ان يقال قد اشار الى حل هذا الاشكال بقوله تعالى ان الله اعلم بالظاهرات والباطنيات
 قالوا بان القائل بقطع عليه الاجل فرقتان فرقة جواز وان يكون الوقت متصلا بحين
 القتل او نفي ويرد عليه انه اذا كان نفسه يتصور قطع الاجل وفرقة قالوا لا يجوز
 ذلك بل لو لم يقتل لم يمت الى امد مغاير لوقت القتل وهذا ما قاله الشارح وقد قاله جواز
 الامرين المعنى من كل من الفريقين ولا الغير رتبة الظاهر ان هذا داخل في عموم قوله
 ولا ياكل احد رزقي غيره ويدخل رزقي غير الانسان بطريق التغليب فان قلت احر
 يجب ان يصدق على كل فرد من افراد الحيوان فغلب تغليب انما يصدق على الجميع لا على كل فرد
 قلت يمكن ان يقال التغليب عبارة عن ترجيح احد العلويين على الآخر والاولى لفظ علمها و
 لا يلزم ان يكون على الكل من حيث هو كل بل قد يكون على كل فرد وقد عرفت فساد
 اصلهم وقد استدلوا بمثله قوله تعالى قل اني ارايتكم ما انزل الله لكم من رزقي فجعلتم معي جرماء وحلالا

المبحث الرزق

واجيب

واجيب بان ذكر المحترم ما لم يحرم من الرزق فجوابكم جوابنا مثله لو قيل ان من مات ولم
 ياكل حلالا ولا حراما فلا نزاع في انه كان ياكل في بطنه حلالا فقول فليكن من اكل الحرام
 طول عمره كذا على ان الجنيين الآثم خارج عن المبحث الا ان قوله تعالى وما من دابة في الارض يدرك
 على انه بعد الخروج الى الدنيا ياكل الرزق لا الى حد الالتجاء الظاهر ان هذا المنع
 معتبر في اللطف المحصل ايضا على ما يفهم من المتن وذكر لان اللطف المحصل ليس بحيث يوجب
 الطاعة شاء العبد او ابي والا لا يكون العبد مستقلا في فعله على ما هو رأيهم فلو جاز
 منع ما حصل ما او تعرب لكان غير مرديا وهو تناقض فاذا كان عليهم منع ما حصل ما او تعرب
 منها مستعاضا بوجوده واجبا لان ما امتنع عنه وجب وجوده ان ذاتا فذا في وان غيرا
 فغيره ورد بمنع الملازمة وذكر لانه لا يلزم من المنع عدم الارادة فان الكفار المصرون
 ممنوعون من الايمان مع كون ايمانهم مرادا عند المعتزلة وقد تعالى في السناد ان الكفار
 ممنوعون من الكفر والحال انه تعالى اراد منهم الكفر وهذا ليس شرا لان المراد من المنع المنع
 الفعلي لا العقلي وقوله ومنع ان كل ما ثور به مراد الخ رد لقوله انه يريد للطاعة وبمشاه ان
 الارادة تلازم الامر فكل ما ثور به مراد وقد عرفت فيما تقدم فساد اصلهم لان ذلك
 اقناط واعراض على المعصية هذا غير لازم لانه انما يكون اقناط واعراض ان لو اجر الله خصوص
 العاصي ومأل امره في مقابلة ما يفعل الله بالعبد الخ الاول ان يترك التقييد بفعل
 الله بل تعالى في مقابلة ما يفعل بالعبد كما في المتن وذكر ليشمل على العوض على الملحق فانه
 ليس في مقابلة ما يفعل الله لان الملحق ليس هو الله عز وجل على ما يأتي من الترخي بهذا
 المعنى او يكتسب يرد عليه ان العلم المكتسب من فعل العبد على اصلهم بناء على ان
 النظر يولد عندهم ولكن ان يقال المراد الاستناد ابتداء فالعلم مستند الى العلم حالا وان
 كان العلم مستندا الى الفعل مالا او يفضل الله تعالى عليه بمثل تلك الاعراض عقيب
 انقطاعها عن ان يفضل الله تعالى قبل ان يعلم العوض عليه الانقطاع والايستالم بالانقطاع

اللفظ

العوض

فلا يكون فضلا بل عوضا لا ربا على تأكله ووقع الصابغ نافر الى قوله ولا يكون ربا
عن نفسه وهذا غير مذكور في المتن والظاهر ان هذا مخرج في دفع ضرر معلوم
او مظنون فعلى الله العوض من عنده فيه لشعار بان العوض على الله تعالى كمثل امرين
فان اخذ صفة الظالم واعطاها المولى عوضا على الله تعالى ايضا على ما صرح قبل في قوله
واما ان يكتفى الظالم فالعوض على الله تعالى لان ليس عوضا من عنده بل هو الصافي من
الظالم وهو واجب عليه عندهم فالواجب قبل الوقوع اما الصريح واما
التزام العوض وبهذا يرفع ما يتوهم من ان الواجب بالرفع الذي اثبتته المعتزلة يجوز تركه
من الله تعالى وبهذا يجب العوض عليه ووجه الرفع ان الواجب احدهما لا يعينه وهو لم يترك
علم او نفي فقولنا يعلم يتعلق بالمنع بمعنى ان عليه منع الاطفال والوجوه الخ
بإعطاء العلم اياها ليمتنعوا عن الايذاء وما ثبت في الشرع من وجوب منعها عن تلك
المضار يعني ثبت في الشرع منع الاطفال والوجوه الخ ايضا المضار الى غير ذلك فان كل
مكلف يجب عليه ان يمنع الاطفال وامثالها من مثل تلك المضار واذا اوجب الله تعالى المنع
عن تلك المضار على المكلفين ثبت المنع من الله تعالى فلا يكون العوض على الله تعالى وقد
نقل ما يجب عليه والتفسير من الغير الآيات انما يتم ان لو لم يمتنعوا عن الايذاء
عند قصد اضراب السباع والاكثر ان ذكر في الفتاوى واما المكلفين فانما هو
حفظ المولى عن جوابه عن قوله وما ثبت في الشرع من وجوب منعها الخ يعني لان ثبت
وجوب المنع في الشرع وانما الثابت في الشرع هو المكلف بحفظ المولى عن السباع
الخ لا المكلف بمنع السباع عن تعرض المولى بناء على ان العوض منه مجرد للذة
الخ هذا تعليل لقوله لا ويركز تعليل الشئ الاول لان قوله كالشباب يعني عنه وذكر
مقصود ان العوض كالشباب فكما يجب العلم في الشباب سعى ان كثر في العوض وقوله
وفي الشباب بعسر التعظيم لمشارة الى الجواب عن هذا الاستدلال وهو ان القيان غير صحيح

لوجود الفارق فان جهة التعظيم لا يقبل ذلك لان التعظيم بدون سابق لا يمتنع
لا يكون على ما هو رأيهم فان كان المشتغل اليه من كان له الحق سابقا لكون التعظيم لم
اصاله لانقلا من آخر اليه والا لا وجب للنقل وعن هذا قالت المعتزلة ان الاحتجاج على الغير
لا يجوز بناء على عدم جواز نقل الثواب وعندنا يجوز بناء على جواز ذلك وهذا امر قد اقر في
كتب الفقه كما في الاعتقادات والابراء والسرفية ان ضرر الجهل لا يفضاه الى المنازعة
وذكر منتقى فيما لا يحتاج الى التسليم وبهذا تترك شبهة الجحالة فيما اذا نقل الى الغير
فضرورة الاحتياج الى التسليم ويعنون بالاصح الانفع والبغداديون الاصح في الحكم
والتدبير ان مراد البصريين الانفع مطلقا اعم من ان يكون في الحكم والتدبير او في
اعتقاد العباد ومراد البغدادية الانفع في جانب علم الله وتدبيره لا مطلقا
قلنا فكيف لم يمت فزعونا وبما هو الخ ولهذا جاز آخر وهو انكم لا تعتبرون في وجوب
الاصح جانب المعلوم الى آخر ما مر والشيخ اخذ المدلول اعم شروع في زالة
الحق ما ذكره الشيخ الا انه ترك توجيه كونه بعض اقسام الاسم عين المسمى اعتمادا
على ما سلك سبوق من مذهب الشيخ في الوجود ثم قوله اخذ المدلول الى لشارة الى ان
الشيخ ايضا يريد الاسم المدلول غايته انه يجعل اعم من المطابق والتضمني وانت ضمير
بانه لا حاجة الى جعل المدلول اعم وذلك لان الخالق يدل على نسبة الى غيره ولا شك
ان النسبة غيره واما العالم والقادر وامثالهما فيدل على صفة حقيقة قائمة بذاته تعالى
وهي لا هو ولا غيره ومعلوم ان الذات المافوضة مع تلك الصفا كذا ذكرنا لم يرد
عليه الا الذات وهي لا تستلزم الغيرية بل الغيبة ونسكوا في ذلك العقل الى قوله
خلاف في الحقيقة ان التمسك بعم الاصل والاشعور الا ان الاستثناء بقوله بخلاف
الحقيقة مخصوص بالاشعور فانه لما قال ان الخالق والرازق غير الذات احتاج الى
الاستثناء ومنشأوه ان الاصل يقولون تقدم صفات الافعال ايضا والاشعور يكره

مدرك اخر في كتب الفقه

الخامس الاصل

الحج الاول من العطر السابع في سماء

علامات لو كانت الاسماء غير الذات لكانت حادثة وجه اللزوم ان الغيرة عند
 معنى الانكسار فانكسار الشيء عن الازل ليس الا حادثة الا ان هذا المعنى لا يلزم
 هذا المقام لان من يدعى الغيرة لا معتزلة مثلا لا يقولون بالغيرة بهذا المعنى مع
 ان نفي الغيرة بهذا المعنى لا يستلزم العينية على ما هو مدعى الاصحاب وان لم يكن
 نفس المسمى لكنه والى عليه فيمن دلالة على ان وضع الالفاظ بازاء الامور الخارجية
 لا المفاهيم العقلية اللهم الا ان جعل الدلالة اعم من ان تكون بالذات او بالوسط
 ليطابق ما ذكر في بحث الوجود قبيل بحث الوجود الذهني واجيب عن الاول
 بان الثابت في الازل معنى الالهية يرد عليه ان الاصحاب ارادوا من الاسماء المدلول
 المسمى وتكوا في ذلك بالعقل والنقل فلامع لهذا الجواب ح على ان في تقرير
 الاستدلال اعتراف بالمغايرة هذا الاجدى لما تقر في تحرر البحث من ان يدعى
 العينية فانما يدعى في الاسم بمعنى مراد اللفظ فتقوله والتسبيح انما يكون للذات دون
 اللفظ بمعنى ان التسبيح يكون للاسم بمعنى الذات لا بمعنى اللفظ ثم قوله بل ربما يدعى ان
 في الايتين الى غير تمام ايضا لانا اذا قلنا سبح مسمى ربه لا يكون اضافة الشيء
 الى نفسه لانه يجوز ان يكون من سعيد كثر وقوله سيتموه معناه سيتموه بالاسماء فان
 المفعول انما هو حرفي وانما وجهنا الكلام هكذا ليطابق ما ياتي بعد ثمانية اسطر
 لانا ان لا يجوز ان يسمى النبي عليه السلام بالاسماء التي لا يقال هذا لا
 يغير المدعى لان النزاع في مطلق الاسم صفة او غيرا ولهذا قال فيما قبل اطلاق الاسماء
 والصفات وهذا انما هو اسم مقابلة للصفة وهذا بعينه وارد على الخصم ايضا في
 في قوله اهل للغة يستونه بلسم الخ لانا نقول المقصود من هذا الكلام الرد على المعتزلة
 لا على الغزالي وهم لا يقولون بالفصل كما نحن كذلك قال الامام الحرمين الخ المقصود
 من هذا الكلام الرد على كلا الفريقين اعني المانعين والمجوزين ليلزم التوفيق الذي

هو مذهبه لانه لما كان محل الخلاف ما لم يرد به اذن ولا منع لم يكن للمنع والتجيز معنى لا ينفك
 حكمان شرعيان لا يشتركان بدونا دليل شرعي والعرض انما لا دليل شرعي لا يقال المراد من
 عدم الاذن في المنع والاطلاق عدم النسخ من الشارع ولا يلزم من عدم النسخ عدم الدليل
 الشرعي فان ما ذكرنا في قولنا لانا الخ من العكس دليل شرعي وكذا المذكور في كلام
 الخصم من قولهم قالوا الخ لانا نقول لشار شارح الى دفعه بقوله والعكس انما يعتبر
 في العملي الخ بالبدليل لا بالدلالة على ابادته الصدف فمحمول كلام الغزالي في اطلاق
 الوصف هو ان اطلاق الصفة من باب الاخبار ولا حاجة الى التنصيص فمحمول
 بل الدلائل الدالة على ابادته الصدف واستحبابه كاف في هذا فان قيل

فلم لا يجوز مثل العارف سؤالا على الغزالي والمعتزلة فانهم لما جوزوا
 اطلاق الاسماء مطلقا من غير احتياج الى التنصيص
 خصوص ما ينبغي ان يجوز امثال هذه الاسماء وكذا
 جميع الالفاظ الدالة على الادراك ما يكون مرادها
 واما العلم فانه اخف من الادراك لا مراد في

فلا اشكال

وقع النزاع من كتاب هذه النسخ الشريفة
 واولئك من الحجج سنة سبع وثمانين
 وسبع مائة

وقع النزاع من كتاب هذه النسخ الشريفة
 على يد مولانا الفقيه الشافعي
 عاصم الله من الذنوب والآثام
 اذ اخذ الحكم حكم سنة
 وسبع مائة



بار احمد دلی